

Erasmus Mundus Masters
“Crossways in Cultural Narratives”

2012-2014

St. Andrews University- Université de Perpignan Via Domitia -
Universidade Nova de Lisboa

Dissertation

Rites, cultes et Rituels ; de l’Antiquité jusqu’à aujourd’hui.

**Considérations et réflexions sur le déroulement, la valeur et l’importance
religieuse, sociale et anthropologique des rites et des cultes de l’Antiquité Grecque
et Romaine jusqu’à la naissance du Christianisme et à la société moderne.**

Main Supervisor: Dr. Ghislaine Jay-Robert

Université de Perpignan via Domitia

Support Supervisor: Dr. Maria Augusta Babo

Universidade Nova de Lisboa

Erasmus Mundus Student: Angela Petruzzelli

Declaration

I Angela Petruzzelli hereby certify that this dissertation has been written by me, that it is a record of work carried out by me, and that it has not been submitted in any previous application for a higher degree. All sentences or passages quoted in this dissertation from other people's work (with or without trivial changes) have been placed within quotation marks, and specifically acknowledged by reference to author, work and page. I understand that plagiarism – the unacknowledged use of such passages – will be considered grounds for failure in this dissertation and, if serious, in the degree programme as a whole. I also affirm that, with the exception of the specific acknowledgements, these answers are entirely my own work.

Signature of candidate

Sommaire

INTRODUCTION.....	4
1. LA RELIGION DES GRECS, CULTES ET PRATIQUES RITUELLES DANS LE MYTHE ET DANS L'HISTOIRE	9
2. LA RELIGION DES ROMAINS JUSQ'À L'AFFIRMATION DU CHRISTIANISME ; CULTES ET PRATIQUES RITUELS DANS LE MYTHE ET DANS L'HISTOIRE.	28
3. LES SACREMENTS CHRETIENS ET LE PASSAGE D'UNE CONCEPTION PHYSIQUE À UNE CONCEPTION SYMBOLIQUE DU CORPS. IMPORTANCE ET VALEUR DU LANGAGE.	40
CONCLUSION	54
VERS UN CORPS SANS ORGANES....	54

INTRODUCTION

« Un enfant de 12 ans a été décapité le 3 octobre dernier dans le nord de l'Inde, en Himachal Pradesh, pour être sacrifié à la déesse Kali. Le bourreau de l'enfant, Vijendra Singh, a été appréhendé et inculpé d'homicide dans l'état d'Himachal Pradesh. L'enfant, d'après la police, avait disparu du domicile de ses parents le 30 Septembre. Son corps sans tête avait été retrouvé le 4 octobre dans le temple de la déesse près de la ville de Chopal. »

Le soir, 10 octobre 1990, p.20

En lisant cet extrait de journal qui ouvre le livre « Le Sacrifice humain en Grèce ancienne » de Pierre Bonnechère, on peut se rendre compte que l'homme a toujours éprouvé, face au sacrifice humain, une sorte de mélange entre horreur, mystère et attraction, une « fascination étrange »¹ qui a amené les intellectuels, les écrivains et les artistes du monde entier à chercher à comprendre comment et pourquoi, hier comme aujourd'hui, le sacrifice humain continue à être une composante des pratiques rituelles des différents cultes, religieux ou pas, puisqu'il existe toujours des réminiscences de ces pratiques.

Toujours fascinés par les récits mythiques et l'âge d'or, des intellectuels comme Corneille, Racine, Christoph Willibald Gluck, Wolfgang von Goethe, composèrent des œuvres basées sur la tragédie grecque d'Iphigénie, à Aulis et en Tauride, en se fondant sur le mythe de la fille d'Agamemnon et de Clytemnestre qui fut sacrifiée par son propre père.

Selon le mythe, lorsqu'Agamemnon tenta de lancer la flotte grecque réunie à Aulis vers les côtes de Troie, les vents défavorables l'en empêchèrent. Consulté, le devin

¹Bonnechère, Pierre, *Le Sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, Ed. Kernos, 1994, p.2.

Calchas révéla alors qu'une offense commise envers Artémis par Agamemnon en était la cause et que seule la mort de sa fille Iphigénie pourrait apaiser la colère de la déesse. Agamemnon refusa d'abord le sacrifice mais, poussé par Ménélas et Ulysse, il finit par s'y résigner.²

Mozart, quant à lui, mit en musique le mythe d'Idoménée³, ce roi de Crète qui avait promis à Poséidon de lui offrir en sacrifice le premier homme qu'il rencontrerait, qui s'avéra n'être autre que son fils. En plein XVIIIe siècle, dans son roman « Le tour du monde en quatre-vingts jours », Jules Verne nous raconte l'aventure du protagoniste, Phileas Fogg, et de ses amis, qui sauvent une indienne du « Suttee », un rite traditionnel voulant qu'une veuve suive son mari dans la mort en se faisant enterrer avec lui.⁴

En partant de la constatation que l'on peut trouver des références et allusions aux rituels les plus variés dans la littérature en tout genre et tout au long de l'histoire humaine, nous essayerons de comprendre, à travers l'analyse de plusieurs textes sur le sujet, comment se déroulaient ces rites dans la période antique. Pourquoi étaient-ils si importants sur le plan social pour la collectivité dans les nombreux récits mythiques et historiques ? Nous chercherons donc à analyser en particulier les rites anthropophages, envisagés de manière tant physique que symbolique, ainsi que les liens de ces rituels avec la société et leurs significations plus profondes.

En analysant ces pratiques pendant l'Antiquité grecque et romaine jusqu'à la société chrétienne, nous enquêterons aussi sur l'importance du corps en tant que signe et symbole des actes, qui allaient au-delà du simple meurtre et de la consommation de chair humaine.

Avant d'entrer plus spécifiquement dans le sujet, il faut tout d'abord comprendre et définir ce que c'est qu'un acte rituel et faire une importante distinction entre « sacrifices rituels » et « meurtres rituels ».

²Source principale pour le résumé du récit mythique : « Iphigénie à Aulis » dans « Les tragiques Grecs », p.721-766

³*Idoménée* (ou *Idoménée, roi de Crète*) est une œuvre lyrique de Wolfgang Amadeus Mozart composée en italien. Le livret, en trois actes, fut écrit par Giambattista Varesco, inspirée par le livret d'Antoine Danchet (lui-même inspiré par la tragédie lyrique *Idoménée* d'André Campra, écrit en Paris au 1712).

⁴ Verne, Jules, *Le tour du monde en 80 jours*, CLE international, 2003, pp.22-28

En partant de la thèse soutenue également par Walter Burkert, on pourrait définir un acte rituel comme une action spontanée, exagérée artificiellement pour atteindre un objectif de démonstration, qui prévoit des actes démonstratifs devant se dérouler en une séquence prédéterminée et souvent dans un lieu et un temps eux aussi désignés au préalable. Un rituel assume donc une forme démonstrative et communicative, son but étant d'exagérer volontairement tout en respectant une succession égale et préétablie d'actions.⁵

D'une manière générale, cette définition, absolument exacte, est utile pour décrire la forme qu'assument les comportements humains en d'innombrables moments et occasions.

Même si chaque circonstance est différente, le mode d'exécution à la base de chaque acte rituel, précis et détaillé dans son déroulement, dénote un comportement et une motivation socio-anthropologiques bien définis, des causes profondes au sein de la société et des fonctions précises, qui tendent surtout à l'intégration de l'individu dans une société et à la définition des rôles dans des groupes sociaux, pour la solidité et la solidarité du groupe lui-même.⁶

L'acte rituel est donc très important pour la survie du groupe, qu'il soit humain ou même animal, puisque l'on retrouve aussi ce type d'attitude au sein de groupes animaux. Il constitue donc quelque chose d'inhérent à une vaste gamme d'actes, qui vont de la communication de base entre groupes humains ou animaux jusqu'aux représentations à forte valeur anthropologique, principalement dans les domaines religieux et social.

⁵Sources principales pour les différentes terminologies relatives aux rituels:

Walter Burkert, *structure and history in Greek Mythology and ritual*, Berkley, 1979 (*Sather Classical Lectures*, 47) p.37

W.B., *Greek religion, Archaic and classical*, London, 1985 p.8

W.B., *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, London, 1983, pag.22-29

W.B. *The problem of ritual killing, in violent origins*. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual killing and cultural formation, Ed. By R.G.Hamerton-Kelly, Stanford, 1987, pp.149-162.

⁶ W.B., 1979, pp.35-52;

W. B., 1985, pp.254-260

Concrètement, un meurtre rituel peut comprendre une victime humaine ou animale et se déroule lors d'une occasion particulière et dans une situation précise, telle qu'une cérémonie religieuse, des funérailles, avant ou après une bataille, etc.

Les meurtres rituels ne peuvent pas tous être considérés effectivement comme des sacrifices, qui comprennent une plus vaste gamme d'actes, comme les meurtres rituels pratiqués pour des funérailles, avant un serment, une bataille ou pendant des rites de purification. Ces sacrifices étaient tels parce qu'ils se déroulaient toujours lieu de la même manière et selon l'usage préétabli.

Ainsi, le meurtre rituel est bien différent de l'homicide ou du meurtre pendant une bataille, que l'on qualifiera de non rituels.⁷

D'autres types de meurtres, comme par vengeance ou lors d'une exécution, peuvent être considérés ou non comme actes rituels, s'ils possèdent certains éléments de cette catégorie, mais ce n'est pas toujours le cas.

Selon Karl Meuli, qui a étudié et analysé les sacrifices humains dans l'Antiquité en se penchant surtout sur les sacrifices dans le contexte des funérailles, qui seraient le résultat des pulsions violentes et destructrices que l'homme ressent lorsqu'il se trouve face à la mort ou à des phénomènes qu'il ne peut comprendre et qui l'effrayent. Le meurtre des victimes humaines ainsi que l'abatage des victimes animales, la destruction des marchandises et objets du défunt doivent donc être attribués à la rage destructrice de ceux qui vivent le deuil.⁸

Parmi les sacrifices rituels, il faut aussi compter le cannibalisme, un acte rituel d'une extrême violence, qui acquiert différentes valeurs selon la période historique et l'idéologie, religieuse ou pas, qui se trouve à son origine. Cet acte était considéré rituel, d'une part parce qu'il était partagé par le groupe et d'autre part car il était constitué par des règles précises pendant l'accomplissement des rites, comme la préparation du corps,

⁷ Hughes, Dennis D., *I Sacrifici Umani nella Grecia Antica*, Salerno Editrice, Roma, 1991, p.17

⁸ Meuli, Karl, « Gesammelte Schriften », 2 vol., Basel-Stuttgart, 1975; I pp.333-351 et II pp.887-891- 924-931.

le démembrement des chairs et l'éventuelle prohibition de la consommation de certaines parties, ainsi que l'attribution des parties du corps.

1. LA RELIGION DES GRECS, CULTES ET PRATIQUES RITUELLES DANS LE MYTHE ET DANS L'HISTOIRE

Depuis l'origine du monde grec, les pratiques sacrificielles et les meurtres rituels étaient largement pratiquée, principalement à des fins religieuses, d'abord par les civilisations Mycénienne, Cycladique et Crétoise de l'Âge de bronze (3500-1200 Avant J.C), et plus tard par les Doriens et les communautés proto-grecques.

Mais pour comprendre comment ces pratiques sacrificielles se déroulaient dans l'Antiquité, il faut attendre l'Âge classique de la grécité, en particulier le V^{ème} siècle, lorsqu'Hérodote⁹ compose l'*Histoire*, ce précieux témoignage écrit d'un auteur qui nous a offert d'intéressants récits pour comprendre et décrire ces pratiques.

Dans son ouvrage, *Histoire*¹⁰, l'historien recueille de nombreuses informations sur les usages des peuples Grecs et non Grecs, finissant par offrir un panorama complet des sacrifices et homicides rituels, y compris les humains, jusqu'aux rites anthropophages.

Il analyse, par exemple, les usages des Taures, citant comme exemple le sacrifice du premier-né de la famille grecque d'Athamas, tué suite à une série complexe et articulée de sacrifices rituels :

« À celui qui est le plus âgé de la famille ils interdisent l'accès du Leiton ; et eux- mêmes font bonne garde ; s'il y pénètre, il n'y a pour lui aucune possibilité d'en sortir avant le moment où il doit être sacrifié ; ils ajoutaient encore que beaucoup déjà, s'attendent à être sacrifiés, avaient pris peur, et s'étaient enfuis dans un autre pays, et comment si, de retour au bout d'un certain temps. Ils étaient surpris venant de pénétrer dans le prytanée et ils expliquaient comment celui qu'on sacrifiait était conduit à l'autel tout couvert de guirlandes et de bandelettes, et processionnellement.»¹¹.

⁹ Hérodote (484-425 avant J.C) fut un historien grec qui a décrit avant tous et rapporté toutes les particularités historiques de ses voyages. Il fut considéré par beaucoup d'auteurs successifs, grecs et romains, le Père de l'Histoire.

¹⁰ Œuvre en IX livres écrite par Hérodote entre 440 et 429 avant J.C., qui est considérée le premier exemple d'œuvre historiographique de l'Occident.

¹¹Hérodote, *Histoire*, Collection des Universités de France, Société d'édition « Les belles lettres », Paris, 1951; VII, 197, 7-21

D'autres rites peuvent être encadrés comme des « meurtres rituels funèbres » et, dans ce cas, Hérodote cite la coutume des Scythes, qui étranglaient une concubine et des esclaves d'un roi décédé afin de les enterrer avec lui. Après 50 ans d'autres esclaves étaient tués, étranglés, empalés et appuyés près de la tombe sur des chevaux, morts aussi :

« [...] dans l'espace laissé libre de la chambre, ils ensevelissent, après les avoir étranglés, une de concubines du roi, son échanson, un cuisinier, un palefrenier, un valet, un porteur de messages, des chevaux, une part choisie de toutes ses autres appartenances, et des coupes d'or ; cela fait, tous travaillent à élever un grand tertre, rivalisant avec zèle pourquoi il soit le plus grand possible. Au bout d'un an, ils accomplissent cette nouvelle cérémonie : ils prennent parmi les autres gens de la maison du roi les plus aptes à le bien servir, ils étranglent donc une cinquantaine de ces serviteurs, et cinquante chevaux, les plus beaux ; ils leurs vident le ventre, le nettoient, le remplissent de paille et le recousent [...]. Des cinquante jeunes gens qu'on a étranglés, chacun est monté sur son cheval, voici comment : on enfonce à travers chacun des corps, le long de l'épine dorsale, un morceau de bois, une pointe dépasse en bas ; on la fiche dans un trou que présente l'autre pièce de bois qui traverse le cheval. Après avoir dressé ce genre de cavaliers en cercle autour du tombeau, les Scythes se retirent.»¹²

Certains autres meurtres rituels ne sont, quant à eux, pas sacrificiels, et Hérodote offre l'exemple des Egyptiens, qui ne pratiquaient pas de sacrifices humains mais avaient de rituels comme celui de *Papremis*, pendant lequel un groupe d'hommes tentait d'introduire une statue de Seth dans le temple, tandis qu'un autre group cherchait à l'en empêcher; selon l'auteur de nombreux hommes étaient tués pendant cette lutte.

Nous sommes ici dans le déroulement d'un rite dans un cadre rituel, où tout se déroule volontairement, mais il ne peut pourtant pas être considéré comme un sacrifice:

« A Papremis, sacrifices et actes sacrés s'accomplissent comme ailleurs ; mais, à l'heure où le soleil décline, tandis que des prêtres en petit nombre sont occupé autour de la statue du dieu, la plupart d'entre eux, armés de massues de bois, se tiennent à l'entrée du sanctuaire ; d'autres hommes, qui accomplissent des vœux,

¹²Hérodote, *Histoire*, Collection des Universités de France, Société d'édition « les belles lettres », Paris, 1960 ; IV, 71-72.

au nombre de plus de mille, ayant eux aussi chacun un bâton, se tiennent groupé du côté opposé. La statue, contenue dans une petite chapelle en bois doré, a été transportée d'avance, la vieille, dans un autre édifice sacré. Les quelque prêtres laisses autour d'elle traient un char à quatre roues qui porte la chapelle et la statue que la chapelle contient ; les autres prêtres, qui se tiennent dans les propylées, interdisent d'entrer ; ceux qui s'acquittent des vœux, prêtât main forte au dieu, tapent sur eux, et eux se défendent. Alors s'engage une violente bataille à coups d bâtons ; des têtes sont fracassées, et même, je suppose, plus d'un meurt de blessures, bien que les Egyptiens m'aient affirmé qu'il ne meurt personne. »¹³

En ce qui concerne les rites anthropophages, Hérodote en fait mention au premier livre, lorsqu'il rapporte que les Massagètes tuaient les anciens avec les animaux et bouillaient et consommaient ensuite leurs chairs :

« [...] Mais, quand un Massagète est devenu très vieux, ses parents se rassemblent tous, l'immolent avec lui du bétail, font cuire les chairs et s'en règlent. Cette fin est tenue par eux par la plus heureuse ; si quelqu'un meurt de maladie, ils ne le mangent pas, mais l'enfouissent dans la terre, et estiment que c'est pour lui un malheur de n'avoir pas atteint l'âge d'être immolé. »¹⁴

Au contraire, chez les Padèens, si un homme tombait malade, ses parents et ses amis le tuaient et le dévoraient ; les femmes le faisaient aussi avec leurs amies malades ou souffrantes. Ceux qui atteignaient la vieillesse étaient sacrifiés et dévorés.

Avec cet acte il semble que ce peuple voulait en fait les honorer pour leur grand âge :

« D'autres indiens, qui habitent à l'orient de ceux-là, sont nomades, mangeurs de chairs crues ; on l'appelle les Paèdens. Voici quelles sont, à ceux qu'on dit, leurs coutumes ; quand l'un des leurs tombe malade, homme ou femme, si c'est un homme, les hommes les plus liés avec lui le tuent, alléguant que, si la maladie le consume, ses chairs sont gâtées pour eux ; lui nie être malade, mais eux refusent de le croire, le mettent à mort et s'en règlent ; pareillement, si c'est une femme

¹³Hérodote, *Histoire*, Collection des Universités de France, Société d'édition « les belles lettres », Paris, 1948 ; II, 63, 3-18

¹⁴ Hérodote, *Histoire*, 1956 ; I, 216,7-12

qui tombe malade, les femmes qui ont avec elle les relations les plus familières se conduisent de la même façon que les hommes. Car quiconque est parvenu à la vieillesse est immolé et sert à un festin.»¹⁵

Tout comme les Issèdoons qui :

« [...] ont les coutumes que voici. Quand un homme a perdu son père, tous les parents amènent du bétail, qu'ils immolent et dont ils découpent les chairs ; puis ils découpent aussi le cadavre du père de leur hôte, mélangent toutes les chairs et en font un banquet. La tête du défunt est épilée, nettoyée, dorée et ils le traitent ensuite comme un objet de culte, lors des grands sacrifices que ils offrent tous les ans. »¹⁶

Comme le note Hérodote, les Scythes traitaient également de la même manière les crânes de leurs ennemis, mais dans un tout autre esprit et pour un autre usage :

« Quant aux têtes, non pas de tous leurs ennemies, mais des pires, voici comment ils les traitent. Ils détachent à la scie le crâne jusqu'au-dessous des sourcils et le nettoient ; chez les pauvres, on se contente de l'envelopper extérieurement d'un cuir de bœuf non tanné, et on l'emploie tel quel ; chez les riches, non seulement on l'enveloppe de cuir, mais à l'intérieur on le dore ; et c'est ainsi traité qu'on l'emploie comme un verre à boire. [...] un fois par an, chaque chef de district, dans son district, prépare un cratère de vin mêlé avec de l'eau ; de ce vin boivent deux des Scythes qui ont tué des ennemis ; ceux qui n'ont pas accompli cette prouesse ne goutent pas au vin, mais ils restent assis à l'écart, sans honneurs ; est c'est pour eux un très grand opprobre ; au contraire, ceux d'entre eux qui ont tué un très grand nombre d'ennemis, ceux-là reçoivent deux coupes à la fois, qu'ils vident coup sur coup. »¹⁷

¹⁵ Hérodote, *Histoire*, 1958 ; III, 99

¹⁶ Hérodote, *Histoire*, 1961 ; IV, 26, 1-8

¹⁷ Hérodote, *Histoire*, 1961 ; IV, 65-66

Cela nous évoque également au rite « d'initiation » d'un guerrier Scythe, comme nous raconte Hérodote : « Quand un Scythe a abattu son premier homme, il boit son sang. De tous ceux qu'il tue sur le champ de bataille, il présente les têtes au roi. »¹⁸

Utilisant une méthode semblable à celle de son prédécesseur pour rapporter les événements, le géographe Strabon, au I^{er} siècle, nous offre un intéressant extrait des pratiques anthropophages chez les peuples qu'il analyse, qui renforcent les témoignages d'Hérodote.

Lorsqu'il parle des peuples qui vivent dans les îles proches de la Bretagne, il soutient leur anthropophagie ainsi que l'honneur que cela représentait, puis mentionne d'autres peuples où cette pratique était acceptée :

« Nous ne pouvons rien dire de certain à son sujet, si ce n'est que ses habitants sont plus sauvages que les Bretons. Ils sont anthropophages en même temps qu'herbivores, et les enfants se font une vertu de dévorer leur père après sa mort. Les hommes s'accouplent à la vue de tout le monde à n'importe quelle femme, même à leur mère et à leur sœur. Ce que nous rapportons, il est vrai, nous le tenons pas des témoins qui méritent créance. Cependant, en ce qui concerne l'anthropophagie, on est fait également un usage des Scythes et l'on rapporte qu'elle a été pratiquée par les Celtes, les Ibères et plusieurs autres peuples pendant les sièges sous la pression et la nécessité. »¹⁹

A ce propos, il pourrait s'avérer intéressant de tracer un parallélisme avec un autre grand intellectuel pour de remarquer que, bien des siècles après les témoignages d'Hérodote, le français Michel de Montaigne²⁰, dans son premier livre des « Essais », écrit en 1572/73, sera capable de tracer un parallélisme entre ces cultes rituels et les rites des indigènes du Nouveau Monde, que les Européens découvraient à l'époque, en nous témoignant une fois de plus comment, siècle après siècle, de l'importance centrale

¹⁸ Hérodote, *Histoire*, 1961; IV, 64, 2-4.

¹⁹Strabon, *Géographie*, Collection des Universités de France, Société d'édition « Les belles lettres », Paris, 1966 ; IV, 4. 4-15

²⁰Michel de Montaigne, Michel Eyquem, seigneur de Montaigne, (1533-1592) fut un philosophe et moraliste de la Renaissance. Il eut aussi une position politique comme maire de Bordeaux et comme négociateur entre les partis, alors en guerre dans le royaume. C'était un ami personnel d'Henri de Navarre, le futur Henri IV. Les *Essais* (1572-1592) ont nourri la réflexion des plus grands auteurs en France et en Europe, de Shakespeare à Pascal, et Descartes, de Nietzsche à Proust et Heidegger.

accordée à ces moments, qui peuvent être dictés pour des raisons et dans des buts bien différents, mais toujours fondamentaux pour la communauté.

Le corps, humain comme animal, est toujours la partie la plus fondamentale du rite, et assume de plus en plus une valeur symbolique très forte, qui demeure toujours centrale dans toutes les actes rituelles des toutes les époques :

« Chacun rapporte, en trophée personnel, la tête de l'ennemi qu'il a tué et il l'attache à l'entrée de son logis. Après avoir longtemps bien traité leurs prisonniers et avec tous les agréments auxquels ils peuvent penser, celui qui en est le maître fait une grande assemblée des gens de sa connaissance : il attache une corde à l'un des bras du prisonnier par le bout de laquelle il le tient, éloigné de quelques pas, de peur d'être blessé par lui, et il donne au plus cher de ses amis l'autre bras à tenir de même façon ; puis eux deux, en présence de toute l'assemblée, l'assomment à coups d'épée. Cela fait, ils rôtiennent et mangent en commun ; ils en envoient aussi des morceaux à ceux de leur amis qui sont absents. »²¹

Mais juste après, il ajoute :

« Ce n'est pas, comme on pense, pour se nourrir, ainsi que faisaient anciennement, les Scythes : c'est pour manifester une très grande vengeance »²².

Il passe ensuite à l'analyse de différentes modalités de vengeance entre les peuples indigènes et les Portugais, pour conclure que, bien que nous puissions bien appeler ces hommes barbares, les « civilisateurs » les surpassent en toutes sortes de cruautés.

Bien que les auteurs antiques nous donnent déjà des informations sur ces pratiques depuis l'Antiquité grecque, on constate, surtout après la découverte du Nouveau Monde et la conquête de territoires avant inconnus, et la découverte qui en découle des peuples indigènes qui les habitaient, que le cannibalisme rituel n'est pas vu par les indigènes comme un acte macabre, mais comme un rite pendant lequel ils pouvaient assimiler les

²¹Montaigne, Michel de, *Les Essais* en français moderne, Livre I, Chap. XXI, p.259, Ed. Gallimard, Paris, 2009

²²Montaigne, *Les Essais*, Livre I, Chap. XXI, p.259

chairs de celui qu'ils mangeaient, et par conséquent , une partie de lui, de sa valeur, de ses vertus.

La valeur est donc fortement symbolique et ne démontre pas de haine, mais presque une forme d'honneur et de respect envers la victime, ou, comme le soutiendra en 1900, en pleine époque moderne, le célèbre psychanalyste Sigmund Freud dans son ouvrage *Totem et Tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, une motivation sublimée du cannibalisme des primitifs dont on peut déduire que ces derniers croyaient s'approprier les facultés de la personne dont ils ingéraient le corps.²³

Tout au long de son travail et dans les différents essais qui composent *Totem et Tabou*, Freud reprend plusieurs œuvres d'anthropologie et de religion en traçant les implications sociales et psychologiques de l'importance des tabous dans les sociétés primitives de son époque. Bien que ce travail de Freud fut principalement élaboré pour renforcer les théories psychanalytiques qu'il soutenait et bien qu'il s'agisse d'un travail concernant les liens qui peuvent être établis entre anthropologie et psychanalyse, l'étude conduite sur les coutumes des aborigènes australiens et d'autres groupes d'indigènes, leur structure sociale et leurs cultes, sont très intéressants pour établir le parallélisme que peut être tracé avec les peuples cités par Hérodote, Strabon et puis Montaigne.

Les prohibitions, les règles à suivre et le schéma rigide des rituels occupent toujours une place fondamentale aussi dans les sociétés qu'il analyse, qui tendent à ne pas changer ; Freud nous dit par exemple que les indigènes de l'île de Timor, ou encore le peuple des Palous, après une victoire en bataille, emportaient avec eux les têtes des ennemis tués, et procédaient ensuite à des sacrifices que Freud appelle « de réconciliation » pour apaiser les âmes des ennemis, ainsi qu'à des danses pour implorer le pardon de l'ennemi abattu.

Les Dayaks, pour leur part, couvraient pendant des mois la tête de l'ennemi abattu de toutes sortes d'amabilités, lui donnant des nommes tendres et lui offrant les meilleurs morceaux de viande du repas, ou même des cigares, tandis que les tribus sauvages

²³ Freud, Sigmund, *Totem e Tabou*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965, p.127

d'Amérique du Nord frappées par le deuil offrent des honneurs aux ennemis tués, ou que les indiens du Dakota et les Osages observent de longues périodes de restrictions après avoir tué un ennemi, portant le deuil comme s'agissait d'un ami.²⁴

Pour les peuples antiques, ces rituels étaient une façon de affronter unis et ensemble des phénomènes qu'ils ne pouvaient pas comprendre, qui les effrayaient et auxquels il était impossible de donner une explication.

Les racines de ces coutumes, qui apparaissent comme horribles aux yeux des occidentaux de l'époque, de même qu'aux hommes d'aujourd'hui, cachent une profonde signification anthropologique et sont liées depuis l'Antiquité à la superstition, à l'angoisse et à la mort.

Des Grecs jusqu'à la naissance des premières communautés chrétiennes, l'idée de la mort provoquait un état d'angoisse et de peur, la conception de une vie heureuse et éternelle après la mort et l'espoir de la réincarnation des corps n'existaient pas encore. L'homme n'était pas au sommet de la création, où se trouvaient les dieux et au-dessus d'eux la nature, vue comme une force toujours présente, créatrice et en même temps destructrice, à laquelle l'homme était soumis et qui décidait du destin de tout ce qu'elle créait.

La conception des dieux était alors très différents de celle d'aujourd'hui ; les dieux étaient êtres supérieures, distants et éloignés du monde humain; les hommes les craignaient et leur offraient des sacrifices afin de les rendre bienveillants envers eux et non pour leur demander quelque chose, puisque la puissance divine, toute-puissante, était terrifiante.

Cet état de soumission et de crainte révérencielle envers cet inconnu que l'on appelait divin était presque le même entre les antiques et les indigènes analysés par Freud, Frazer et d'autres anthropologues avant lui. Leur conception de la religion était encore dans un état que l'on pourrait définir de « sacré », dans le sens littéral du terme.

²⁴Freud, Sigmund, *Totem et Tabou*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965, pp. 63-69

En analysant le mot originel dont provient le terme, « sakros », les historiens s'accordent pour affirmer que la racine à la base dérive de l'indoeuropéen *sak, qui veut dire « autre », séparé, différent de l'ordinaire, donc supérieur et extraordinaire, hors du monde commun.²⁵

Les dieux appartiennent donc à l'ordre du sacré, à quelque chose de supérieur, qui échappe à l'ordre de la raison parce qu'il ne peut pas être réduit à une forme organisée et bien rangée, donc explicable. Par conséquence, depuis l'Antiquité, l'homme a essayé de créer des codes communs de conduite, des règles à suivre pour envisager l'inconnu ; ils organisaient donc les rites, établissant ce qui était Totem et ce qui était Tabou, ce qui était permis et ce qui était interdit, ce que l'homme devait ou ne devait pas faire pour respecter et apaiser la divinité.

Freud souligne encore au début de son œuvre que le mot Tabou est un mot polynésien dont la traduction n'est pas vraiment possible, puisque l'on ne possède plus aujourd'hui une notion capable de le désigner correctement, mais qui était familier aux anciens Romains, qui utilisaient le mot « *Sacer* » avec la même signification du Tabou de polynésiens, ou encore au mot « Aghèios » (αγῆιος) des grecs, au « *lkadosch* » des Hébreux et autres désignations analogues chez les peuples d'Amérique, d'Afrique du Nord et d'Asie Centrale.²⁶ Il continue :

²⁵ Julien Reis dans *Saggio di definizione del sacro. Opera Omnia*. Vol. II. Milano, Jaca Book, 2007, pag.3: «Sul *Lapis Niger*, scoperto a Roma nel 1899 vicino al Comitium, 20 metri prima dell'Arco di Trionfo di Settimio Severo, nel luogo che si dice sia la tomba di Romolo, risalente all'epoca dei re, figura la parola *sakros*: da questa parola deriverà tutta la terminologia relativa alla sfera del sacro.»

Saggio di definizione del sacro, in *Grande dizionario delle Religioni* (a cura di P. Poupard). Assisi, Cittadella-Piemme, 1990 p. 1847-1856.

Fabris, dans l'avant propos de l'oeuvre *Introduzione alla filosofia della religione*, ed. Laterza, Roma-Bari 1996, p.82, souligne les différentes définitions que le mot assume dans les langues anciennes: "...latino Sacer (forma arcaica Sakros), la cui radice pare collegabile all'accadico Saqaru ("invocare la divinità), Sakàru ("sbarrare, interdire") e Saqru (elevato) [Semerano, 1994]. In greco, la costellazione dei significati gravitanti attorno al "sacro" so dispiegava su quattro termini: Hagnòs (luoghi o atteggiamenti di venerazione, timore e rispetto), Hagios (grandezza, trascendenza e separatezza dal divino), Hieròs (uomini e oggetti segnati in modo privilegiato dall'influenza divina) e Hosios (ciò che la legge divina stabilisce) [Fabris, 1996, p.82]".

²⁶Freud, Sigmund, *Totem et Tabou*, p.37

« Pour nous le tabou présente deux significations opposées : d'un côté, celle de sacré, consacré ; de l'autre, celle d'inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur. En polynésien le contraire de Tabou se dit « *Noa* », ce qui est ordinaire, accessible à tout le monde. C'est ainsi qu'au tabou se rattache la notion d'une sorte de réserve, et le tabou se manifeste essentiellement par des interdictions et restrictions. Notre expression terreur sacrée rendrait souvent le sens de tabou. »²⁷

On retrouve ces mentions faisant référence aux sacrifices non seulement chez Hérodote, Strabon ou encore Montaigne, qui rapportent des sacrifices pouvant être considérés comme historiques puisqu'ils se sont réellement déroulés au sein des sociétés analysées (malgré quelques différences omises ou exagérées par les historiens), mais encore dans les récits mythiques, qui offrent également des exemples très intéressants de ce thème.

En ce qui concerne les rites funéraires, l'un des témoignages les plus anciens se trouve dans l'Iliade. Il s'agit du meurtre, commis par Achille, de douze jeunes prisonniers de Troie après la mort de son ami fraternel Patrocle. Lorsque, dans le livre XXI, ayant appris la mort de son ami, le héros décide de reprendre le combat, il n'interrompt sa furie destructrice que lorsqu'il doit choisir les douze Troyens voués à être sacrifiés :

« De même les Troyens, tout le long des eaux du fleuve terrible, cherchent un abri sous l'escarpement des berges. Mais, quand ses bras sont las de tuer, il ramasse alors, vivantes, dans le fleuve, douze jeunes hommes, qui paieront pour le fils de Menoetis, pour Patrocle mort. Il le fait sortir du fleuve, effaré comme des faons ; il leur lie les bras par derrière, avec les bonnes courroies qu'ils portent eux-mêmes sur leurs souples tuniques, et il les confie aux siens, pour qu'ils les emmènent aux neufs creuses. Puis il bondit de nouveau en avant, avide de massacre. »²⁸

À travers le mythe, Homère nous offre un extrait d'un meurtre sacrificiel qui pouvait donc déjà se dérouler depuis le début de la grécité²⁹ ; en fait, ce meurtre possédait

²⁷ Freud, Sigmund, *Totem et Tabou*, p.37

²⁸ Homère, *Iliade*, Tome IV, chant XXI, 25-34, Société d'édition "Les belles Lettres", Paris, 1957

²⁹ Tous les savants s'accordent pour attribuer à l'Iliade un procès de formation principalement en trois phases : Orale, aurale, écrite. Tenant en compte que la partie orale date au Moyen âge hellénique (1200-800 avant J.C.) les témoignages mythiques des œuvres homériques sont parmi les plus anciennes de la civilisation grecque.

toutes les connotations du sacrifice animal, qui était réalisé pour des funérailles ou pour honorer les héros ou les dieux, puisque Achille tue et brûle, avec les prisonniers, quatre chevaux et neuf chiens sur le bûcher élevé pour Patrocle.

« Il place là aussi des jarres, toutes pleines de miel et d'huile, qu'il appuie au lit funèbre. Avec des grands gémissements, prestement, sur le bucher, il jette quatre cavales altières. Sire Patrocle avait neuf chiens familiers : il coupe la gorge à deux et les jette sur le bucher. Il fait de même pour douze nobles fils des Troyens magnanimes, qu'il massacre avec le bronze- son cœur ne songe qu'à des œuvres de mort! Il déchaîne enfin l'élan implacable du feu, pour que du tout le fasse sa pâture. »³⁰

Le matin suivant les funérailles, Achille ordonne aux siens d'éteindre les restes du bûcher avec du vin et de recueillir les os de Patrocle.

« Recueillons ensuite les os de Patrocle, fils de Mènoetis. Distinguons- les soigneusement ; ils se laissent aisément reconnaître : ils sont au milieu du bucher, tandis que les autres ont brûlé à part, à l'extrême bord, hommes et chevaux ensemble. »³¹

Il ne s'agit donc pas seulement d'une éruption, dictée pas la rage et le désir de vengeance, mais d'un acte rituel bien préparé, que implique dans son exécution hommes et animaux.³²

Un autre destinataire principal des rites et des sacrifices dans les récits mythiques est Dionysos, l'une des figures parmi les plus attractives et ambiguës du panthéon grec, toujours lié également aux rites orgiastiques et du vin. Les nombreux sacrifices humaines qui lui sont assignés se retrouvent dans un très grand nombre de mythes et légendes et se déroulent dans les endroits les plus différents et aléatoires.

Les réactions exagérés d'ivresse et d'excès que ce dieu était capable de susciter amenaient hommes et femmes à des actes d'une violence inusitée, qui culminaient avec

³⁰ Homère, *Iliade*, Tome IV, chant XXIII, 169-177, Paris, 1957

³¹ Homère, *Iliade*, IV, XXIII, Paris, 1957

³²En affirmant que le rite en honneur de Patrocle peut déjà être considéré comme un exemple de sacrifice rituel, je considère et concorde sur cet aspect avec Erwin Rohde, qui a développé ses idées sur le sujet dans son œuvre « *Psyche, the cult of soul and beliefs in immortality among the Greeks* ».

le meurtre rituel d'autres êtres humains par l'accomplissement du *spáragmos* (σπαράγμος), un démembrement à vif, souvent suivi par l'omophagie (ωμοφαγία), soit l'ingestion de chairs de la victime déchirée, y compris par ses propres enfants.

Le cas le plus connu à cet égard nous est donné par la tragédie des Bacchantes³³ et en particulier, par le personnage de Penthée, roi de Thèbes, qui fut tué et déchiré sur le mont Cithéron par les Ménades, y compris par sa mère Agave, qui lui avait coupé la tête :

« [...] précipité de son siège élevé, Penthée sur le sol s'abattit en poussant mille gémissements, car il comprit alors qu'il était proche du malheur. Sa mère, la première, commença les rites sacrés du meurtre et se rua sur lui. Mais Penthée jeta sa mitre loin de sa chevelure, afin que l'intrépide Agavé le reconnut et ne le tuât pas point. Et, en lui touchant la joue, il lui disait : "C'est moi, mère, je suis ton fils Penthée, que tu as enfanté dans le palais d'Echions. Prends pitié de moi, ma mère, et ne tue pas ton fils à cause de mes fautes!" Mais celle-ci, écumante et roulant des yeux égares, ne sentait plus qu'elle devait sentir, car elle était possédée par Bacchus, et Penthée ne put pas la fléchir. Prenant avec ses mains le bras droit de Penthée et appuyant son pied sur les flancs du malheureux, elle lui arracha l'épaule, non par sa propre force, mais grâce à la facile aisance que le dieu octroyait à sa main. Ino, de l'autre cote, travaillait à lacérer les chairs de Penthée, et Autonoè, avec la foule entière des Bacchantes, le secondaient. Des cris de toutes parts simultanément s'élevèrent. L'un gémissait autant qu'il possédait de souffle, les autres criaient victoire. L'une emportait un bras ; l'autre, un pied encore chaussé de son soulier. Ses flancs furent mis à nu par lambeaux. Et toutes, avec des mains sanglantes, lançaient comme une balle les chairs de Penthée. La masse du corps gisait à part ; des membres s'épalaient sur les âpres rocher ; d'autres pendaient aux touffes de feuillage de l'épaisse forêt, et non faciles ils étaient à trouver. Quant à sa tête infortunée, sa mère avec ses mains la saisit, la fixa, comme celle d'un lion de montagne, au sommet de son thyrsos et la porta au travers des flancs du Cithéron, abandonnant ses sœurs dans les chœurs des Ménades»³⁴

³³ Une des dernières tragédies d'Euripide, composée entre le 407/406

³⁴ Euripide, *Les Bacchantes*, trad. De Mario Meunier, Payot, Paris, 1923, pp.160-161-162

Dans le cas des Bacchantes d'Euripide, on trouve beaucoup d'informations précieuses sur le culte Bachique et les rituels qui y sont liés, sur les pratiques dionysiaques du V^{ème} siècle et, comme le soutient Bonnechère, « si elles constituent un mythe qu'il ne faut pas prendre à la lettre, elles sont aussi, aux yeux des grecs, la dramatisation, la transposition mythique des rituels Bachiques »³⁵.

Ici, le « rite sacré du meurtre » tend à symboliser le désir d'excès qui a toujours caractérisé l'Humanité, et qui s'exploite à travers un certain type de pratiques où l'être tend à sortir de soi, à être toujours de plus en plus en dehors, à englober l'excès, souvent d'origine extatique, sans le supprimer, à se laisser dominer en transformant ce moment en une forme de connaissance de soi et du soi parce que, comme dirait George Bataille de nos jours, « il y a toujours dans la nature et il subsiste dans l'homme un mouvement qui toujours excède les limites, et qui jamais ne peut être réduit que partiellement. »³⁶

Ainsi, à Orchomène, lorsque les trois filles du roi Minyas refusèrent de participer aux rites orgiastiques, le dieu les rendit folles et, après avoir été tirée au sort, l'une d'entre elles, Leucippé, sacrifia son fils Hippasos à Dyonisos. Les trois femmes, après avoir tué le petit garçon, le coupèrent en morceaux, en mangèrent les chairs, et montèrent le mont de la Béotie dans un état de frénésie totale³⁷ :

« Mynias, fils d'Orchoménos, eut comme filles Leucippé, Arsippé et Alkatoé, qui devinrent absurdement laborieuses. Elles n'eurent que reproches par les autres femmes, qui désertaient la ville pour faire les bacchantes dans les montagnes, jusqu'aux jours où Dyonisos, prenant les traits d'une jeune fille, exhorta les Myniades à ne pas manquer le culte ou le mystère du dieu. Mais elles n'y prêtaient pas attention. Irrité de cette attitude, Dyonisos se changea non plus en jeune fille, mais successivement en taureau, en lion et en léopard et, des montants des métiers à tisser, il coula en son honneur du nectar et du lait. Devant ces prodiges les jeunes filles furent saisies d'épouvante. Sans perdre un moment, elles mirent toutes les trois des sorts dans un vase qu'elles secouèrent ; c'est le sort de Leucippé qu'en tomba ; celle-ci fit le vœu d'offrir une victime au dieu et, avec l'aide de ses

³⁵ Bonnechère, Pierre, 1994, p.207

³⁶ Bataille, George, *L'érotisme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1957, p.46

³⁷Source principale pour illustrer le mythe : Graves, Robert, *Les Mythes Grecs*, traduction anglaise intégrale du livre *Greek Myths*, Cassel & C., London, 1958, pp.164-181

propres sœurs, elle mit en pièce (διεσπασε), Hippiasos, son propre fils. Puis, quittant la maison de leur père, elles faisaient les bacchantes dans les montagnes, broutant le lierre, les liserons et le laurier, jusqu'au moment où Hermès, le touchant de sa baguette, les transforma en oiseaux : l'une d'elles devint une chauve-souris, l'autre une chouette, la troisième un hibou.»³⁸

Choqué par l'événement, le territoire entier de Béotie reconnaît finalement la divinité de Dionysos et l'importance de son culte.

Le Diasparagmòs (διασπαργμος) présente dans le mythe le déchirement de la chair, accompli grâce à un état mystique, et devient donc le symbole ou le moyen d'une fusion entre l'homme et le dieu, où le corps assume une signification très forte, car il devient le moyen principal de communication avec le dieu Dionysos.

L'inversion de rôles, due à la fonction de protagoniste qu'occupent les femmes dans cette pratique rituelle orgiastique, est aussi très intéressante d'un point de vue anthropologique; les disciples du dieu abandonnent leur travail de femme et d'épouse pour le suivre, quittent le gynécée et les lieux qui leur sont dédiés et échappent à la surveillance maritale ; en utilisant un mot moderne, nous pourrions dire que l'on trouve, dans les sources mythiques analysées, presque une forme d'émancipation féminine, une abolition des devoirs de la femme pendant la période ancienne et, de manière plus générale, une sorte de révolte contre les normes qui guident et règlent la vie de la πόλις (Pòlis).

Cela peut aboutir pour elles à l'extrême conséquence de la destruction, comme le meurtre de leurs enfants, qui en fait des mères dénaturées, comme c'est le cas pour Agave et les Myniades ou, malgré une forme et un contexte différents, comme ce qui arrive dans la tragédie de Médée.

³⁸ Le mythe est déjà attesté au IV^{ème} siècle av. J.C., mais pour cette version du mythe j'ai tenu compte le récit fourni par Antoninus Liberalis dans les *Métamorphoses*, traduit par M.Papathomopoulos. Le récit dans cette traduction se trouve aussi dans le volume de Bonnechère, Pierre « Le Sacrifice humain en Grèce ancienne », Athènes-Liège 1994, p.186

Cette expérience donnée par l'excès, qui peut aller jusqu'à la mort, de soi et de l'autre, comme dans ces cas, est mise en place, selon Bataille, grâce à l'érotisme, compris comme « domaine de la violence, domaine de la violation »³⁹.

C'est donc l'excès, comme dans le cas considérés, qui pousse à la démesure, une non-valeur fortement adverse aux Grecs de la Pòlis (πολις), qui prêchaient la mesure et l'équilibre et qui étaient convaincus que tout ce qui était hors-mesure menait à la destruction.

Ces valeurs d'inversion, où les femmes abandonnent leurs devoirs, quittent la *polis* pour se réfugier dans la Nature et se déhancher en danses frénétiques et courses sauvages, présage une inversion du rite lui-même : les rites et les sacrifices sont accomplis loin des lieux religieux, loin de la cité et surtout loin des hommes. Les femmes n'obéissent plus à aucune règle imposée par la société et accomplissent rites sacrificiels tout à fait particuliers.

Ces rites sont cependant toujours dédiés à une divinité qu'impose cela, restant donc toujours dans le cadre du sacré ; néanmoins, les Grecs savaient que l'homme n'était pas seulement raison et mesure, mais aussi instinct et désir, attributs propres à sa nature qui amenaient à une perte de soi à travers des gestes extrêmes.

Toutefois, comme c'est le cas dans toute négation des règles et des limites sociales, cet état était temporaire et prévoyait un retour à la normalité qui confirmait l'imposition des règles habituelles. La malheureuse Agave, une fois terminée la folie meurtrière et l'état d'excès, reconnaît son acte, voit ses mains souillées par le sang de son fils et accepte avec résignation son exil dans des terres lointaines en compagnie de son mari Cadmos. C'est le Dionysos lui-même qui impose à Agave ce châtiment pour n'avoir pas cru à sa puissance, ce même dieu, donc, qui avait poussé les femmes de la population de Thèbes à cette expérience extrême, et le même qui, à la fin, rétablit l'ordre.

Dans ce cadre, les récits pourraient être lus également comme des mythes de punition, qui tendent à punir ceux qui échappent à l'ordre et aux règles sociales et nous font remarquer que la société est plus forte, exerce son pouvoir et son contrôle et l'impose.

³⁹Bataille, *L'érotisme*, Paris, 1957, p.23

Les humains doivent accepter les règles et rester à leur place, et les tentatives de transgression sont punies.

Il est également vrai que, au-delà de la morale cachée ou non à la base, c'est surtout cette attraction vers l'excès et la mort qui est fondamentale dans tous les récits analysés, historiques et mythiques.

Les Grecs, ainsi que d'autres peuples encore plus anciens⁴⁰, avait eux aussi conscience de ces pulsions innées. Avec la création de ce dieu hybride, de naissance incertaine⁴¹ et des connotations mêlant attributs masculins, féminins et animaux, ainsi que les rites et les cultes qui lui étaient attribués, ils pouvaient gérer et accepter aussi les aspects les plus incompréhensibles, cachés et profonds de la nature humaine.

Ces éléments constitutifs de nous-mêmes nous étaient étranges et nous le sont encore aujourd'hui.

« L'excès, traduit l'*hubris* des Grecs, la démesure qui caractérise l'*éros* et l'*épithumia*, chez Platon notamment. Le désir pousse à la démesure : en tant qu'excès, violence, et destruction, le désir est aussi autodestruction, perte, perte de soi. L'excès, le « hors-loi » (la jouissance pour Lacan) est en relation avec la mort : aller vers la démesure, ou vers la perte – jusqu'à la « folle » dépense –,

⁴⁰Le nom de Dionysos apparaît déjà dans les inscriptions Mycéniennes : PY Xa 102 et PY Xb 1419 ; Ventris et Chadwick, « Documents », 1973, p.127, Walter Burkert, « Greek religion », p.45, autant que E.Rhode lance l'hypothèse d'une importation traco-orientale : « Psychè », p.264.347. D'autres soutiennent aussi cette hypothèse d'une origine orientale du dieu en basant cette théorie sur la découverte des textes d'Ugarit ; un de ces textes transmet l'histoire d'une déesse, Anath, qui déchirait et dévorait son frère. Pendant ses études sur le texte, le professeur Michael Czernichow Astour soutenait que le texte pouvait être considéré un possible ancêtre des rites et des cultes dionysiaques qui s'étaient développés plus tard en Grèce, où les fidèles mangeaient le corps de la victime comme si c'était le corps du dieu (Texte d'Ugarit, p.1-15). Même si la théorie est bien supportée, même avec des rapprochements linguistiques concernant le nom du dieu etc., elle n'est pas beaucoup accréditée aujourd'hui, même si presque tous les savants s'accordent pour dire qu'une origine orientale en ce qui concerne les cultes orgiaques et extatiques en Grèce est très probable.

⁴¹ Nombreuses sont les interprétations sur l'origine du dieu, souvent complexes et contrastées. Si la paternité de Zeus est universellement acceptée, il existe beaucoup de différents témoignages sur la mère du dieu ; de nombreux noms : la déesse Demetra, Io, Lete ou encore Perséphone, la déesse de la mort (Plutarque, Symposium, VII, 5 ; Pitica III, 177 Scholia). Cependant, la version la plus diffuse et accréditée indique Dionysos comme le fils de Sémélé, fils du roi de Thèbes. Un autre témoignage antique raconte que Zeus cuisinait le cœur de son petit-fils Zagreus, généré avec Perséphone et puis mangé par les Titans, dans un bouillon puis le donna à son amant Sémélé, qui le but et tomba enceinte. Selon le pseudo-Apollodore, Zeus le transforma en mortel pour s'unir à Sémélé et la faire tomber enceinte (Pseudo-Apollodore, III)

c'est aller vers l'Autre. En ce sens la plénitude de la jouissance correspond à un moment de perte totale de soi. Je jouis seulement en faisant jouir l'Autre. Je jouis et en même temps je m'efface, je m'égale au rien, je n'existe plus comme sujet. Ma jouissance est aussi ma disparition. »⁴²

De façon cohérente avec les règles imposées dans ses cultes, Dionysos lui-même mourut de mort violente, déchiré et dévoré par les Titans,⁴³ puis dépecé, mis à bouillir dans un chaudron, puis rôti. Zeus intervint, foudroya les Titans et le reconstitua.

L'historicité de cette pratique a longtemps été débattue par les historiens, qui admettaient jusqu'à récemment la véracité de ces rituels ainsi qu'une correspondance entre la consommation de chair humaine, et pas seulement animale, pendant le culte dionysiaque.⁴⁴ Pourtant, dans la dernière période, les historiens et les anthropologues s'accordent pour ne pas trop faire confiance à ces rituels liés aux dieux, puisqu'il n'existe pas de preuves tangibles. Selon Martin West et Henrichs, cette croyance du culte Dionysiaque, telle que nous la concevons, est dictée principalement par les images qui ont nous été transmises par les tragédies d'Euripide et les auteurs de l'Antiquité tardive romaine, malgré l'absence d'un vrai fondement certain de ce rituel.⁴⁵

Il faut néanmoins prendre en compte que la tragédie dans la période grecque a toujours eu une forte valeur d'ordre social car elle était utilisée pour dénoncer des problèmes relatifs à la *πολις* (Pòlis) ou à la communauté, pour analyser des phénomènes ou pour expliquer et vaincre ce que la rationalité humaine ne pouvait parfois pas comprendre. Etait donc un instrument très puissant et très important pour tenter de y aller

⁴²Lippi, Silvia « Transgressions. Bataille, Lacan », éd. ERES « Point Hors Ligne », Ramonville Saint-Agne, 2008, p.13

⁴³ Graves, Robert, *Les Mythes Grecs*, London, 1958, pp.164-181

⁴⁴Doods, "The Greek and the irrational", Berkley (Sather classical Lectures, 1951), p.278, xviii-xix
Rohde, "Psyche. the cult of soul and beliefs in immortality among the Greeks," London-new york, 1925 p-283-285

Coche de la Ferté, e.cc, « Panthée et Dionysos, nouvel essai d'interprétation des « Bacchantes » de Euripide », dans *Recherche sur la religion de l'Antiquité classique*, Genève-Rome, pp-105-257
pp.135-74

⁴⁵ West, M.L. , "The Orphic Poem", Oxford, 1983, p.160

Henrichs , A.H., "Greek Maenadism from Olympia to Messalina", 1978 in HSCP(Harvard Studies in Classical Philology) , 82 p-121-160

Henrichs, « Changing Dyonisiac Identity » in *Jewish and Christian Self Definition*, par B.F.Meyer et E.P.Sanders, vol.3, London, 1982, pag.137-160

au-delà de ce que était immanent en cherchant de comprendre la transcendance au-delà du monde tangible, ou bien de l'accepter en donnant un sens.

Une autre référence importante dans le domaine mythique en ce qui concerne l'anthropophagie peut être considérée le mythe de Thyeste, qui raconte l'histoire des deux fils de Pélopes, Atrée et Thyeste, et de leur lutte pour la succession au trône de Mycènes. Après avoir comploté une horrible tromperie, Atrée envoie un héraut à Thyeste pour l'attirer à Mycènes, en lui offrant une amnistie et en lui proposant de partager le royaume. Celui-ci accepte, mais son frère fait assassiner ses trois fils, les découpe en morceaux et les fait bouillir dans un chaudron. Finalement, il offre ce repas à son frère, qui le mange. Après avoir découvert la conspiration, Thyeste vomit ce qu'il a ingéré et lance une malédiction terrible sur la race des Atrides.⁴⁶

L'importance de ce mythe ne réside pas uniquement dans l'événement en soi, qui est différent des autres actes d'anthropophagie parce qu'ici, on peut parler d'un acte d'anthropophagie mais pas d'un acte rituel.

Le récit mythique du repas de Thyeste est un exemple en totale opposition à la tragédie d'Euripide et aux références sur les rituels bachiques. Ici, on ne peut pas parler de sacrifice, car il n'y a ni règles ni codes, ni d'un rituel réalisé à la base par la communauté, dans lequel elle peut s'identifier.

Dans les cas considéré Dyonisos se fait loi pour les Bacchantes, c'est lui qui guide Panthée vers elles pour le punir en le rendant « fou » puisqu'il ne croit pas en lui et ne respecte pas son culte. C'est aussi lui qui rend folles les filles du roi Hyppason de Béotie pour le même motif, lui qui transporte ses adeptes dans un état mystique, et ce parce que, dans la lignée de la conception religieuse et de la divinité de l'Antiquité, les dieux gouvernent le monde humain et doivent être respectés car, dans le cas contraire, il faut se prêter à un grand châtiment, comme le remarque le chœur de la tragédie des Bacchantes : « je souffre ta douleur, O Cadmos ; mais l'enfant de ta fille a reçu, quoique douloureux pour toi, un juste châtiment »⁴⁷.

⁴⁶ Source principale pour illustrer le mythe : Graves, Robert, *Les Mythes Grecs*, London, 1958, pp.620-629

⁴⁷Euripide, « Bacchantes », Paris, 1923, p.183

Le rite se mené à bien par un groupe qui partage le même culte dans la même forme, qui suit des règles et qui entre en contact avec la divinité et l'apaise en même temps, tandis que dans le mythe de Thyeste il n'y a aucune forme de communication ni d'interaction avec le dieu, et l'acte de Atrée, dicté par la vengeance, est donc un acte impie, ce qui le rend presque sacrilège et l'éloigne des dieux, d'autant plus que celui qui se souille par ce châtement, Thyeste, ignore ce que il est en train de faire, et peut donc être considéré comme un « pécheur sans culpabilité ».

Ce personnage tragique était déjà connu pendant l'Antiquité, surtout grâce aux tragédies consacrées au cycle Mycénien : Thyeste fut cité par Aristote, dans la *Poétique*, par Aristophane, Cicéron, Horace, toujours comme personnage tragique et de théâtre. Si, dans cette optique, le mythe de Thyeste pouvait être compris dans sa valeur symbolique et lu dans la bonne perspective, liée également au contexte, à la culture et à l'époque à laquelle il fut établi, pendant la période romaine, le mythe serait compris avec une valeur totalement différente.

Il ne passa pas non plus inaperçu aux apologètes chrétiens qui, pendant la période romaine, le reprirent et l'exploitèrent pour accuser d'actes impies et horribles les premières communautés de la religion nouvelle qui allait s'affirmer, le Christianisme, justifiant ainsi les nombreuses persécutions perpétrées contre eux.

2. LA RELIGION DES ROMAINS JUSQ'À L’AFFIRMATION DU CHRISTIANISME ; CULTES ET PRATIQUES RITUELS DANS LE MYTHE ET DANS L’HISTOIRE.

Il est important, à ce stade, d’ouvrir une parenthèse sur la religion des romains, pour mieux comprendre la méfiance envers les religions nouvelles qui s’affirmaient et les conséquentes persécutions des chrétiens.

Il est difficile de reconstruire les origines de la religion romaine archaïque à cause de l’absence de sources, puisque tous les témoignages les plus explicites et exploitables datent de la fin de République et de l’Empire, mais, la religion subit sûrement les influences d’autres religions précédentes, comme la religion pré-déiste, la religion étrusque et les croyances Indo-Européennes.

En effet, l’une des particularités de la religion romaine était sa capacité à assimiler les cultes des autres religions avec lesquelles l’empire romain entraînait en contact, surtout pendant la République, au moment de son expansion maximale : ces nombreuses divinités anthropomorphes et zoomorphes finirent par créer un riche panthéon.⁴⁸

La propension de cette religion à l’ouverture et à l’assimilation d’autres religions différentes est évident, tout comme la grande importance conférée aux rites et aux cultes moraux et civiques, qui assuraient la *pax deorum* pour la famille et la communauté.

La crise de la religion romaine commence surtout à l’âge impérial, à cause de la croissante importance que les cultes mystérieux de l’orient assument dans le patrimoine religieux romain, et ce en réponse à une crise de l’empire et de l’homme romain beaucoup plus générale.

⁴⁸Scheid, John, *La religion des Romains*, Ed. Armand Colin, Paris, 2010, pp.12-15

Les religions ésotériques et mystiques, ainsi que la philosophie helléniste, qui s'interrogeaient sur la nature de l'âme et des dieux, étaient acceptées comme des religions capables de répondre à des exigences et à un sentiment de manque que la vieille religion romaine n'était plus à même de remplir.

Le premier empereur en contact avec la religion chrétienne est Tibère, qui règne pendant la vie de Jésus. Au cours de son règne, il n'existe presque pas de témoignages qui évoquent les persécutions des chrétiens.

C'est avec l'empire Néronien que les persécutions commencent, avec le grand incendie de Rome en 64 après J.C., puis s'intensifient pendant les règnes de Domitien et de Trajan.

Le témoignage du jeune Pline, qui, en 111 après J.C., choisi par l'empereur Trajan pour être le gouverneur du Pont- Bithynie avec le titre exceptionnel de *legatus pro praetore Ponti et Bithynie consulari potestate*, constitue un document très intéressant de cette époque, qui nous aide à comprendre les comportements des empereurs romains envers la chrétienté.

Liés par des liens d'amitié et partageant les mêmes vues sur la gestion d'un empire désormais très étendu, les deux étaient ponctuellement en contact épistolaire, et Pline informait son empereur de tout ce qui se passait dans la province qu'il gouvernait pendant son service.

On retrouve ainsi deux lettres, numérotées 96 et 97, qui font partie du livre X du recueil épistolaire de Pline. Dans la première, il parle à Trajan des communautés de chrétiens du territoire, des procès auxquels ils étaient soumis et s'interroge si les procédures étaient justement appliquées :

« Maître, c'est une règle pour moi de te soumettre tous les points sur lesquels j'ai des doutes : qui pourrait mieux me diriger quand j'hésite ou m'instruire quand j'ignore ? Je n'ai jamais participé à des informations contre les chrétiens ; je ne sais donc à quels faits et dans quelle mesure s'appliquent d'ordinaire la peine ou les poursuites. [...] en attendant voici la règle que j'ai suivie envers ceux qui m'étaient dévôts comme chrétiens : je leur ai demandé à eux-mêmes s'ils étaient

chrétiens. A ceux qui avouaient, je l'ai demandé une seconde fois et une troisième fois, en le menaçant de supplice, ceux qui persévéraient, je les ai fait exécuter : quoi que signifiait leur aveu, j'étais sûr qu'il fallait punir du moins cet entêtement et cette obstination inflexible. »⁴⁹

Il rapporte ainsi que les chrétiens étaient tout d'abord condamnés pour le seul fait de professer cette religion et également, comme on l'apprend par la suite, parce qu'ils refusaient d'honorer l'image de l'empereur et ne reconnaissaient pas les dieux romains.

« ... ceux qui n'iaient être chrétiens ou l'avoir été, s'ils invoquaient les dieux selon la formule que je leur dictais et sacrifiaient par l'encens et le vin devant ton image que j'avais fait apporter à cette intention avec les statues des divinités, si en outre ils blasphémaient le Christ- toutes choses qu'il est, dit-on, impossible d'obtenir de ceux qui sont vraiment chrétiens- j'ai pensé qu'il fallait le relâcher. »⁵⁰

Les condamnés étaient déjà accusés des crimes de *laesa maiestas et sacrilegium*, mais le peuple Romain leur attribuait, même l'absence de vraies preuves, un certain nombre d'actions abominables, comme l'inceste, l'infanticide, la sorcellerie, qui sont aussi les accusations principales qui seront reprises par les apologistes dans leurs ouvrages.

Just après, il décrit les usages de ces communautés, en fournissant un intéressant extrait et surtout l'un des premiers témoignages attestés des rites pratiqués par les premières communautés chrétiennes, qui confirment une fois de plus comment un rite était établi par la communauté réunie, comme on avait des préceptes à respecter et les règles à suivre:

« D'ailleurs ils affirmaient que toute leur faute, ou leur erreur, s'était bornée à avoir l'habitude de se réunir à jour fixe avant le lever du soleil, de chanter entre eux alternativement un hymne au Christ comme à un dieu, de s'engager par serment non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt réclame en justice ; ces rites accomplis, ils avaient coutume de se séparer et de se réunir

⁴⁹Pline le Jeune, « Lettres » Panégyrique De Trajan, Livre X, Tome IV, Lettre 96, 1-5, p.73, Paris, 1959.

⁵⁰ Pline le Jeune, « Lettres », IV, 96, 5-6, p.73-74,1959 ;

encore pour prendre leur nourriture, qui, quoi qu'on dise, est ordinaire et innocente ; »⁵¹

La réponse de Trajan à Pline, dans la lettre 97 qui suit, confirme la volonté de l'empereur de réprimer sans souci les chrétiens, même si l'ordre de les poursuivre uniquement en cas de dénonce est explicite.

« Mon cher Pline, tu as suivi la conduite que tu devais dans l'examen des causes de ceux qui t'avaient été dénoncés comme chrétiens. Ar on ne peut instituer une règle générale qui ait pour ainsi dire une forme fixe. Il n'y a pas à les poursuivre d'office. »⁵²

Même s'il y a déjà une forme de répression des chrétiens, nous ne sommes pas encore dans le cadre des persécutions qui suivront car, comme on le comprend explicitement dans les informations demandées par Pline et la réponse de Trajan qui s'ensuit, il n'existait pas encore, et ce jusqu'à la fin du I^{er} siècle, de procédures et de lois précises pour réprimer les chrétiens, puisque, dans le cas contraire, Pline n'aurait pas eu à demander à son empereur comment agir ; on comprend aussi la façon dont les romains se méfiaient de la religion naissante ainsi que des nouvelles pratiques culturelles, car elles étaient encore très liées aux leurs mais commençaient à se détacher.

Beaucoup des désordres se manifestèrent également sous le règne de Marc Aurèle, qui fut marqué par épidémies, famines et invasions. Les romains persécutèrent les communautés chrétiennes en les tenants responsables de la colère des dieux, et les martyrs furent nombreux ; parmi eux, l'apologète Justin, qui fut lui aussi condamné et tué.

Les lettres de Pline et les témoignages fournis par les romains ont pour but de faire un rapport de la situation de l'époque et de décrire les tensions créées par les conflits religieux entre Païens et Chrétiens ; ils pourraient donc en quelque sorte être considérés comme des récits historiques. C'est toutefois pendant le II^{ème} siècle, alors que les communautés chrétiennes étaient désormais installées dans tous les territoires sous le

⁵¹Pline le Jeune, « Lettres », Livre X, IV, 96- 7, p.74, Paris 1959

⁵² Pline le Jeune, « Lettres », X, IV, Lettre 97- 1, p.75, 1959

contrôle de l'empire romain et que les persécutions et les accusations avaient déjà commencé, que le thème du sacrifice humain fut beaucoup utilisé dans un but bien précis.

En pleine Antiquité tardive, pendant le développement de la pensée des pères de l'Eglise, « les chrétiens ne chercheront à comprendre le sacrifice humain en Grèce, mais les critiques qu'ils en extrairont leur permettront de tirer à bout portant sur la religion antique. Et il leur était d'autant plus aisé de s'attaquer aux sacrifices humains grecs que le Grecs eux-mêmes n'avaient jamais démenti l'existence de ces derniers. »⁵³

Les apologètes chrétiens réinterprétaient de façon totalement différente les récits mythiques pour comparer les pratiques païennes, considérées comme sauvages et violentes, avec les chrétiennes, de façon peu objective et bien sûr captieuse.

Toujours retirés de leur contexte, les exemples sont subtilement présentés et exagérés et manquent souvent de fondements chronologiques et historiques.

Un exemple intéressant de cette tendance est fourni par Clément d'Alexandrie⁵⁴, païen lui-même, puis converti, qui avait une sorte de liste où étaient notés tous sacrifices humains les plus « importants » du monde ancien ; dans son œuvre, le *Protreptique*, il définit les dieux de l'Olympe païen comme étant « inhumains et misanthropes », qui « prennent du plaisir à les voir (les hommes) tuer »; juste après, il mentionne des exemples de sacrifices humains sanglants, comme celui d'« Aristomène de Messène, qui égorge à Zeus l'Ithomien trois cents hommes », celui du «peuple des Tauriens qui habite le Chersonèse taurique et immole à Artémis de Tauride tous les étrangers qu'ils prennent chez eux, quand la mer les a jetés sur les écueils ». Il fait aussi mention aux sacrifices humains à l'époque romaine, en soutenant que Marius de Rome avait aussi sacrifié sa propre fille aux dieux tutélaires, en s'appuyant sur le témoignage de Dorothéos dans la quatrième partie de ses *Italiques*.⁵⁵

⁵³Bonnechère, "Les sacrifices Humains en Grèce ancienne", p.273

⁵⁴ Titus Flavius Clemens, mieux connu comme « Clément D'Alexandrie » (Athènes 150- Cappadoce, 215) fut un théologien, philosophe, apologète et écrivain du II siècle après J.C. et l'un des Pères de L'Eglise.

⁵⁵ Source pour les références: Clément d'Alexandrie, « Protemptikos pros Ellenas », cap. III, Sources Chrétiennes.

Il conclut enfin par le rejet de ces rites et invite les païens à réfléchir sur la violence de la religion qu'ils pratiquent et à suivre son exemple. La fin apologétique est ici très claire et bien jouée :

«[...] car ce n'est pas le lieu qui change un homme assassiné en victime sacrée, et pas plus le fait d'égorger quelqu'un en l'honneur d'Artémis ou Zeus, ni que ce soit dans un endroit sans doute sacré plutôt que par colère ou par cupidité, ni que ce soit en l'honneur de autres semblables démons, ou sur l'autel plutôt que sur le grand chemins ; inutile de parler de victime sacrée : un tel sacrifice n'est que un meurtre et un homicide.»⁵⁶

Un siècle plus tard, le philosophe Porphyre⁵⁷ revient sur le sujet dans son traité *De l'Abstinence de la chair des animaux*, y attaquant tous les sacrifices débouchant sur la consommation de viande et énonçant des exemples de sacrifices grecs et romains en faisant une confusion consciente avec d'autres sacrifices d'origine Arabe, Egyptienne, Scythe, Orientale. Cette tendance captieuse sera conservée aussi par la suite, chez Philostrate, Sextus Empiricus et ce jusqu'aux romanciers d'époque tardive.

Il fut également la source et l'inspiration principale d'Eusèbe de Césarée⁵⁸ qui, en s'appuyant sur le traité de Porphyre, juge le sacrifice animal impie, sale, infâme, injuste et sacrilège. Par conséquence, les sacrifices humains les dépassent en horreur et sont les plus sacrilèges et horribles qui existent.⁵⁹

⁵⁶Clément d'Alexandrie, *Protreptiques*, III-42

⁵⁷ Philosophe et Théologien Grec du III^e siècle, disciple de la doctrine néoplatonicienne et élève de Plotin.

⁵⁸Eusèbe de Césarée (Césarée de Palestine, 265- 340) fut un évêque et un écrivain grec, Père de l'Eglise. Fut l'auteur de "Chronicon" et de "L'histoire ecclésiastique »

⁵⁹ Source : Eusèbe de Césarée, "Préparation Evangélique", Livre 4, 15, 1-5 (Sources Chrétiennes)

On retrouve aussi le mythe de Thyeste chez Athénagoras⁶⁰, dans *La Lettre des Martyrs de Lyon*,⁶¹ et dans l'œuvre de Théophile d'Antioche⁶² ; ce dernier ne cite pas directement le mythe, mais bien le personnage de Thyeste dans la contre-attaque de l'accusation contre les chrétiens. Le récit, surtout l'épisode du repas, avec les premiers apologistes s'approche de la signification qui sera adoptée après dans la littérature chrétienne, qui traitait de l'accusation d'anthropophagie en démontrant que le terme « Repas de Thyeste » pouvait désigner des actes cannibales.

La lettre, en particulier, parle trois fois d'anthropophagie :

« Ceux-ci à leur tour, grâce au piège de Satan, effrayés par les tourments qu'ils voyaient souffrir aux saints et poussés à cela par les soldats, déclarèrent mensongèrement que nous faisons des repas de Thyeste, que nous commettons les incestes d'Œdipe... »⁶³

« Vous voyez, c'est manger des hommes, ce que vous faites, mais nous n'en mangeons pas... »⁶⁴

« Comment ces gens-là mangeraient-ils des enfants, eux à qui il n'est pas permis de manger même le sang des animaux sans raison ? »⁶⁵

Dans l'analyse du premier extrait, la connaissance de l'auteur du récit mythique est évidente, tout comme l'utilisation instrumentalisée qu'il fait du mythe, repris pour souligner la nature innocente et héroïque des martyrs et la violence cruelle des païens.

⁶⁰ Athénagore de Athènes, philosophe et apologiste chrétien du II siècle.

Leg.XXX, 1 éd. Pouderon, Athénagore, « Supplique au sujet des Chrétiens et sur les résurrections des morts », Sources Chrétiennes » Paris, 1992.

⁶¹ Lettre des Martyrs, V, 1, 14. On ne connaît bien ni son auteur, bien que normalement est considéré Irénée de Lyon, ni la date exacte de la rédaction, mais, en général, on accepte sa rédaction entre la fin des années 177-début 180, pas longtemps après les événements qui y sont décrits. Peut être considérée comme une étape importante dans l'évolution de l'accusation contre les chrétiens, parce que c'est l'une des premières sources qui parlent d'infanticide pour spécifier le type d'anthropophagie que les chrétiens pratiquent selon les accusateurs.

⁶² Né païen et puis converti au christianisme, fut évêque d'Antioche, puis vénéré comme un saint. *Apologia ad Autolycum*, III, 15. Ed. Bardy, G.- Sender., Théophile d'Antioche, Trois livres à Autolycus, Paris, Cerf, 1948.

⁶³ Lettre, V, 1, 14

⁶⁴ Lettre, 1, 52

⁶⁵ Lettre, 1, 26

Thyeste devient donc le symbole des coutumes impies des païens, ainsi que le monde grec qu'il vient d'une certaine façon représenter, tout d'abord à cause de la référence à l'anthropophagie, mais aussi parce que, dans le premier extrait, il y a une référence à d'autres aspects du mythe, qui furent également imputés aux chrétiens : l'infanticide, le parricide et l'ignorance de celui qui commet l'anthropophagie.

Ces aspects sont aussi visibles dans un extrait d'Athénagoras faisant partie de la *Πρεσβεία περί των Χριστιανών* (Supplique pour les chrétiens), où l'apologète chrétien, en cherchant à défendre les chrétiens contre les accusations qui leur sont portées, rapporte les mêmes particularités dès *La Lettre des martyrs de Lyon*: « Trois accusations sont portées contre nous : l'athéisme, les repas de Thyeste, les incestes Œdipien ». ⁶⁶

Si le « Repas de Thyeste » ne doit pas être compris comme un exemple d'infanticide en particulier, mais d'anthropophagie en général, dans la *Lettre*, on trouve aussi la mention d'infanticide et la consommation de la chair des enfants qui s'ensuit lorsque Biblis, en cherchant à défendre les chrétiens, répond à ses tortionnaires à la question sur l'assassinat des enfants. ⁶⁷

Minucius Felix ⁶⁸ fait aussi mention d'« infanticide anthropophage » dans les accusations d'anthropophagie portées sur les chrétiens contenues dans son apologie, *L'Octavius*.

Pendant le dialogue entre trois amis qui se promènent sur la plage d'Ostie, le païen Caecilius donne une description d'anthropophagie pendant un rite initiatique chrétien, immédiatement refusé par Octavius, qui défend la religion chrétienne et la décrit comme une nouvelle source d'espérance et d'amour envers les hommes:

« Quant à l'initiation des nouvelles recrues, ce qu'on en raconte n'est pas moins abominable que notoire. Un petit enfant, qu'on a recouvert de farine de façon à tromper des gens sans défiance, est placé devant celui qui doit être initié au culte. Le néophyte, incité par la couche de farine a frappé le petit en toute innocence, le

⁶⁶ Athénagore, Leg.III, 1

⁶⁷ Lettre, V, 1, 14

⁶⁸ Ecrivain et avocat romain, converti au christianisme. Fut parmi les principaux représentants des apologètes en occident. Son œuvre principale est l'*Octavius*, un dialogue entre le païen Cecilius Natalis (qui symbolise l'écrivain lui-même) et le chrétien Octavius Ianuaris, ami d'études et ami de Minucius Felix.

tue en lui portant des coups aveugles et déguisés. Cet enfant, o impiétés, ils lèchent son sang avec avidité, ils se disputent les parts de son corps ; telle est la victime qui consacre leur alliance, telle est la complicité dans le crime qui les engage à observer un silence mutuel. »⁶⁹

Tertullien⁷⁰ également, en dénonçant dans son *Apologeticum* tous les *crimina occulta* des païens, présente l'anthropophagie comme un aspect fondamental, et le banquet anthropophagique comme l'un des mystères essentiels à accomplir pour les néophytes :

« Viens, plonge le fer dans le corps de cet enfant, qui n'est l'ennemi de personne, qui n'est coupable envers personne, qui est le fils de tous ; ou bien, si un autre doit accomplir cet office, va donc voir cet homme qui meurt avant de vivre ; attends que cette âme toute neuve s'échappe, recueille ce jeune sang, trèpes-y ton pain, repais-t' en avec délices. Cependant assis à table, compte les places, celle de ta mère, celle de ta sœur, note-les soigneusement, afin de ne pas tromper, quand les chiens auront fait tomber les ténèbres. Car tu te rendras coupable d'un sacrilège si tu ne commets pas un inceste. Initié à des pareils mystères, revêtus de ce sceau, tu vis éternellement. Réponds-moi, je le veux, si l'immortalité vaut ce prix.»⁷¹

Même si ces accusations sont bien différentes du mythe considéré, les références aux cultes initiatiques jusqu'aux « banquets anthropophages » décrits par les apologètes renvoient toujours au mythe grec mais, bien que Thyeste lance une malédiction envers son frère après l'horrible découverte et rejette avec horreur l'acte accompli, l'ironie des apologètes renverse la situation, et ils parviennent à soutenir que les vrais adeptes doivent accomplir ces rites pour faire vraiment partie de la communauté et pour ne pas être coupables de sacrilège (*Piaculum enim feceris, nisi incestum*).

⁶⁹ Minucius Felix, « *Octavie* », IX;5 ed.et trad. par J. Beaujeu, « Collection des Université de France », Paris, 1974

⁷⁰ Écrivain et apologète parmi les plus importants du II-III siècle.

⁷¹ Tertullien, « *Apol.* » VII, 2-4, éd. J-P.Waltzing et A.Severyns, « Tertullien, Apologétique », « Collection des Universités de France », Paris, 1971.

Il est intéressant de noter de quelle manière un autre important apologiste se sert également du mythe pour formuler ses accusations en s'adressant contre les païens ; dans sa *Seconde Apologie*, le martyr Justin, contre-attaque :

« Pourquoi, en effet, ne pas reconnaître aussi en public que ces pratiques sont bonnes, et ne pas déclarer que c'est la une philosophie divine ? Nous pourrions dire que par l'homicide nous célébrons les mystères de Cronos ; que quand nous nous repaissons de sang, comme on le dit, nous célébrons un culte semblable à celui que vous accordez à l'idole qui est honorée chez vous par des aspersions de sang, non seulement d'animaux privés de raison , mais même de sang humain ! Nous dirions encore que nous imitons Zeus et les autres dieux en nous livrant à des débauches sans retenue avec des hommes et des femmes, et produirions pour notre défense les écrits d'Epicure et des poètes. »^{72 73}

Même si l'accusation présente des points qui ne sont pas clairs, la référence que fait Justin à la célébration du mystère de Cronos nous offre un parallélisme important sur la notion d'anthropophagie selon les chrétiens du II^{ème} siècle : Cronos, qui avait épousé sa sœur Rhéa, dévorait chaque année les enfants que Rhéa mettait au monde parce qu'il avait peur, suite à la prédiction d'un oracle, d'être détrôné.⁷⁴

Dans ce mélange de récits mythiques, légendaires et littéraires, nous ne pouvons pas retrouver chez les auteurs chrétiens la moindre analyse objective des sacrifices humains dans l'Antiquité. Au contraire, les récits lus sont toujours formulés de façon tendancieuse et étaient rendus convaincants et intéressants dans leurs distorsions. Même si, à une époque totalement différente, nous comprenons comment les apologistes non seulement connaissaient les mythes antiques, mais aussi les reliaient aux griefs les plus terribles, en les instrumentalisant pour leurs attaques d'une manière totalement négative.

Une fois de plus il serait utile de faire référence à *Totem et Tabou*, et en particulier au dernier essai de l'œuvre : « Le retour infantile du Totémisme », pour comprendre la

⁷² Justin, « Apologie », II, 12,5

⁷³Source principale pour l'étude de l'accusation entre chrétiens et païens : Nagy, Anna Agnes, « *La Forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au II^{ème} siècle* », dans « *Revue des Etudes Augustiniennes* », 47 (2001), p. 223-249

⁷⁴Source principale pour illustrer le mythe : Graves, Robert, *Les Mythes Grecs*, London, 1958 pp.55-58.

valeur, positive ou négative, mais toujours présente dans les récits païens puis chrétiens, donnée au moment du repas anthropophage.

Freud, bien que toujours dans une optique psychanalytique, examine les usages des populations primitives ; après avoir passé en revue les théories à ce sujet, nominalistes, sociologiques, psychologiques pour conclure sur ses théories sur l'exogamie, il analyse la combinaison de la théorie darwinienne sur l'organisation des premières sociétés humaines avec la théorie du sacrifice rituel avancée par l'anthropologue écossais William Robertson Smith qui, dans son ouvrage *The religion of Sémites*, soutenait que le repas dit totémique faisait partie intégrante du système religieux primitif en s'appuyant sur des analyses de sacrifices des populations Sémites.⁷⁵

Freud souligne que Robertson Smith montre de quelle façon le sacrifice sur l'autel constituait toujours la partie essentielle du rituel des religions anciennes, que le sacrifice était un acte sacré par excellence et que ce n'était pas seulement une offre faite pour apaiser la divinité, mais que primitivement le sacrifice n'était qu'« un acte de camaraderie sociale entre la divinité et ses adorateurs, de communion entre les fidèles et leur dieu. »⁷⁶

Il continue en disant que la forme la plus ancienne de sacrifice aux dieux assurait la consommation de la chair et du sang de l'animal, qui étaient goûtés par les dieux et ses adorateurs ; chaque participant recevait sa part pendant le repas, de façon déterminée et réglée d'avance, car le sacrifice était une cérémonie officielle, une fête à laquelle la tribu toute entière prenait part⁷⁷ parce que

« D'une façon générale, la religion était la chose de tous, le devoir religieux une obligation sociale. Sacrifices et fêtes coïncidaient chez tous les peuples, chaque sacrifice comportait une fête, et il n'y avait pas des fêtes sans sacrifice. Le sacrifice-fête était une occasion de s'élever joyeusement au-dessus des intérêts égoïstes de chacun, de faire ressortir les liens qui rattachaient chaque membre de la communauté à la divinité. »⁷⁸

⁷⁵ Freud, *Totem et Tabou*, 1965, pp.199- 231

⁷⁶ Freud, *Totem et Tabou*, 1965, pp.200-201

⁷⁷Freud, *Totem et Tabou*, 1965, pp.200/203

⁷⁸ Freud, *Totem et Tabou*, 1965, pp.202

Il retrouve le récit d'un group préhistorique de frères qui décidèrent de tuer leur propre père, despotique et très puissant, et qui était très craint et respecté :

« [...] un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. Une fois réunis, ils sont devenus entreprenants et ont pu réaliser ce que chacun d'eux, pris individuellement, aurait été incapable de faire. »⁷⁹

Le corps du Père fut ensuite dévoré par tous les frères pour que la force immense du père puisse passer à eux à travers le sang et l'ingestion de sa chair. On s'aperçoit ainsi du caractère très symbolique de ce « repas », qui devenait un moyen de renforcer la communauté et réunir les membres du clan ou de la tribu conformément à une loi commune parce qu'« en partageant un repas avec son dieu, on exprime par la même la conviction qu'on est fait de la même substance que lui et on partage jamais de repas avec celui qu'on considère comme un étranger ».⁸⁰

A travers ces analogies, qui concernent surtout les origines mythiques du repas depuis le meurtre de la figure paternelle, Freud développe les premières théories sur le complexe œdipien et postule que la naissance de la religion a été une sorte de dépassement du sens de culpabilité du genre humain envers la figure ambivalente du Père qu'il avait tué, ainsi qu'une façon de se rappeler le péché originel en sacrifiant un animal. Cette pratique, liée au péché originel et à la culpabilité de l'homme, est très présente dans le christianisme et renvoie beaucoup à la pratique de l'eucharistie, le rite principal et plus important de la religion chrétienne.

⁷⁹ Freud, *Totem et Tabou*, 1965, pp.212/213

⁸⁰ Freud, *Totem et Tabou*, 1965, pp.203

3. LES SACREMENTS CHRETIENS ET LE PASSAGE D'UNE CONCEPTION PHYSIQUE À UNE CONCEPTION SYMBOLIQUE DU CORPS. IMPORTANCE ET VALEUR DU LANGAGE.

« Pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain; et, après avoir rendu grâce, il le rompit, et le donna aux disciples, en disant: Prenez, mangez, ceci est mon corps. Il prit ensuite une coupe; et, après avoir rendu grâces, il la leur donna, en disant: Buvez-en tous; car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. »⁸¹

« Pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain; et, après avoir rendu grâces, il le rompit, et le leur donna, en disant: Prenez, ceci est mon corps. Il prit ensuite une coupe; et, après avoir rendu grâces, il la leur donna, et ils en burent tous. Et il leur dit: Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs. Je vous le dis en vérité, je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. »⁸²

« Ensuite il prit du pain; et, après avoir rendu grâces, il le rompit, et le leur donna, en disant: Ceci est mon corps, qui est donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. Il prit de même la coupe, après le souper, et la leur donna, en disant: Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous. »⁸³

« En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel, mais mon Père vous donne le vrai pain du ciel; car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. Ils lui dirent:

⁸¹ XXVI, Evangile de Mathieu, 26-28

⁸² XIV, de Marc, 22-25

⁸³ XXII, Evangile de Luc, 19-20

Seigneur, donne-nous toujours ce pain. Jésus leur dit: Je suis le pain de vie. Celui qui vient à moi n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. »⁸⁴

En partant de cette comparaison entre les évangiles synoptiques relatifs au dernier repas de Jésus Christ, les paroles mêmes témoignent d'un miracle que le Christ apporte et offre pendant le rite de transformation du pain en son corps et du vin en son sang ; dans tous les évangiles synoptiques se répètent les mots : « *Hoc est corpus meum* », « ceci c'est mon corps ». Ces mots offrent déjà dans leur structure logique toute la réalité et la corporalité du discours et toute la puissance de la représentation qui dépasse, dans ce cas, le système immanent des significations et, en général, la simple raison.

Même si l'évangile de Jean, le plus « jeune » des évangiles, ne rapporte pas cet épisode, fait cependant mention de Jésus « pain de vie » dans le chapitre six, en reprenant, à travers les mots du Seigneur, leur signification dans la même acception que l'on retrouvait déjà dans les récits évangéliques précédents.

Ceci du dernier repas, c'est l'un des épisodes les plus importants et frappants de la Bible, qui a depuis amené à l'introduction et au développement du rituel qui pourrait être défini comme le plus important de la doctrine chrétienne, celui de l'eucharistie.

Ce rite est évoqué, entre autres, par Saint Paul lors de sa mission d'évangélisation et de conversion des communautés comme un rite pendant lequel le croyant mangeait et buvait le corps et le sang du Christ, un corps qu'il avait donc déjà donné aux hommes avant la Passion finale, où il se sacrifie en donnant son corps et en versant son sang pour la rédemption du genre humain, qui devient donc le peuple de Dieu.

C'est à travers l'eucharistie que l'on retrouve aussi l'origine du rite de la Communion, un rite mystique où les fidèles se joignent au Christ dans l'Eglise, ce lieu choisi par le Christ, où son peuple se retrouve pour le célébrer et l'adorer.

Cela implique une forte présence de l'élément corporel au sens physique et symbolique (le croyant mange le corps mystique du Christ).

⁸⁴ VI, Evangile de Jean, 33-36

Ce rite a également une valeur fortement anthropologique car il n'est pas seulement important pour le Chrétien à lui seul, mais constitue aussi un important rite d'agrégation pour la communauté.

En fait, c'est avec la consommation du pain et du vin, du corps et du sang du Christ, que les Chrétiens rappellent le sacrifice du Christ et se reconnaissent unis sous le nom du même Dieu, tout en partageant les mêmes valeurs et en étant solidaires à travers la répétition de rituels et de prières toujours pareils.

Saint Paul témoigne même de cette cohésion que les fidèles atteignent autour de la table eucharistique dans la première lettre aux Corinthiens : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas la communion au sang de Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au corps de Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps; car nous participons tous à un même pain. »⁸⁵

Donc, l'Eucharistie implique la participation de chaque homme au corps du Christ et part de son corps ; cette opération qu'on pourrait définir comme une « incorporation » évoque et renforce aussi celui qui est le rite premier que reçoit un chrétien, celui du baptême ; avec l'eucharistie, ce lien se renforce aussi parce que il n'est plus vécu par le seul sujet bénéficiaire, mais devient un moment de communion partagé avec les autres fidèles et où la présence « corporelle » du Christ est substantielle.

Donc, à travers l'eucharistie, le Christ devient corps et est ensuite « incorporé » à travers la communion par les fidèles unifiés autour de lui d'abord grâce au baptême, ainsi qu'au lieu saint où ils se retrouvent, l'église, métaphore du Christ, où se partagent la Parole et les rites de sanctification.

Il faut également considérer la référence à la Trinité, car c'est grâce au Dieu unitaire et en même temps trinitaire que l'on peut établir un contact avec le Christ, à travers la communion ; les fidèles sont appelés en première ligne à participer effectivement à l'Unité du Christ (entendu comme entité unique) qui implique en soi

⁸⁵ X, Lettre de Saint Paul aux Corinthiens 16-17

l'unité en tant qu'homme, mais aussi la fusion du Père et du Saint Esprit qui le rend trinitaire.

Le sacrement, avec cette présence substantielle du Christ, rappelle la communion de Dieu avec tous les hommes et la prérogative de l'Unité du Saint Esprit toujours mise en relation avec l'« intra-trinitarité » de lui-même. Par conséquent, le sujet n'est plus l'expression d'un seul individu avec des valeurs chrétiennes, mais bien l'expression de la communauté chrétienne dans sa totalité, et le Christ à son tour n'est plus l'objet final d'un rite mais devient lui aussi le sujet autour duquel la communauté se réunit et avec lequel elle arrive à la plus totale compénétration par le biais de l'incorporation de chaque sujet à travers le rite de l'eucharistie.

Ainsi, le rite de la communion est essentiel pour qu'une communauté puisse se reconnaître comme chrétienne, comme le dit encore Saint Paul lorsque, dans les Actes des Apôtres, il réprimande tous ceux qui continuent à négliger la sainteté de la célébration eucharistique en donnant la même valeur symbolique aux simples banquets:

« Lors donc que vous vous réunissez, ce n'est pas pour manger le repas du Seigneur; car, quand on se met à table, chacun commence par prendre son propre repas, et l'un a faim, tandis que l'autre est ivre. N'avez-vous pas des maisons pour y manger et boire? Ou méprisez-vous l'Église de Dieu, et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Vous louerai-je? En cela je ne vous loue point. Car j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai enseigné; c'est que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et, après avoir rendu grâces, le rompit, et dit: Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous; faites ceci en mémoire de moi. De même, après avoir soupé, il prit la coupe, et dit: Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous en boirez. Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi celui qui mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. »⁸⁶

⁸⁶ XI, Lettre aux Corinthiens, 20-27

L'avertissement de Saint Paul sur ce point est clair car, selon lui, le chrétien doit exalter le sens de la fête chrétienne, véhicule de glorification du Seigneur, principalement à travers le rite de la communion de par sa forte valeur symbolique.

Comme il écrit dans la première lettre aux Thessaloniens, il est également fondamental à cet égard de maintenir le corps pur, une capacité propre du sujet mais aussi une attitude apportée par l'esprit divin, qui amène l'homme à prendre soin de son esprit plus que de son corps, à rejeter les instincts libidineux et, donc, à vivre selon la volonté de Dieu.

« Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification; c'est que vous vous absteniez de l'impudicité; c'est que chacun de vous sache posséder son corps dans la sainteté et l'honnêteté, sans vous livrer à une convoitise passionnée, comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu; c'est que personne n'use envers son frère de fraude et de cupidité dans les affaires, parce que le Seigneur tire vengeance de toutes ces choses, comme nous vous l'avons déjà dit et attesté. Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification. Celui donc qui rejette ces préceptes ne rejette pas un homme, mais Dieu, qui vous a aussi donné son Saint Esprit. »⁸⁷

La pureté dont Saint Paul parle dans cette lettre représente, pour les chrétiens, une vertu importante, détenue par l'homme capable de « posséder son corps dans la sainteté et l'honnêteté, sans vous livrer à une convoitise passionnée ». C'est donc une capacité de l'homme liée à sa volonté, et à sa modération, entendue comme capacité de dominer ses pulsions et agir conformément aux vertus chrétiennes pour préserver sa pureté.

En effet, la pureté pourrait s'entendre comme la capacité de l'homme à contrôler les impulsions du désir sensible, ou bien de tout ce qui est corporel ou sexuel.

Le saint exhorte donc l'homme chrétien à contrôler ses impulsions et ses instincts et à maintenir le corps « dans la sainteté et l'honnêteté ».

Cette invocation à s'abstenir des « convoitises passionnées » et à préserver, le corps propre, et donc devenu saint et honnête, implique dans sa propre formulation une sorte de dépassement, mais aussi, en termes moins chrétiens, de répression des

⁸⁷ IV, Lettres aux Thessaloniens 4-8

inclinations les plus naturelles de l'homme, propre à l'univers sensoriel du genre humain, inclinations qui ont des répercussions émotives sur sa construction subjective.

Pour mieux comprendre la pensée du saint il faut aussi prendre en considération un autre récit contenu dans la première lettre aux Corinthiens. Ici, Saint Paul nous parle de la grande doctrine ecclésiologique selon laquelle l'église catholique est la représentation du corps du Christ ; il nous dit en parlant du corps humain :

« Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs membres. Si le pied disait: Parce que je ne suis pas une main, je ne suis pas du corps-ne serait-il pas du corps pour cela? Et si l'oreille disait: Parce que je ne suis pas un œil, je ne suis pas du corps, -ne serait-elle pas du corps pour cela? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe? S'il était toute ouïe, où serait l'odorat? Maintenant Dieu a placé chacun des membres dans le corps comme il a voulu. Si tous étaient un seul membre, où serait le corps? Maintenant donc il y a plusieurs membres, et un seul corps. L'œil ne peut pas dire à la main: Je n'ai pas besoin de toi; ni la tête dire aux pieds: Je n'ai pas besoin de vous. Mais bien plutôt, les membres du corps qui paraissent être les plus faibles sont nécessaires; et ceux que nous estimons être les moins honorables du corps, nous les entourons d'un plus grand honneur. Ainsi nos membres les moins honnêtes reçoivent le plus d'honneur, tandis que ceux qui sont honnêtes n'en ont pas besoin. Dieu a disposé le corps de manière à donner plus d'honneur à ce qui en manquait, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient également soin les uns des autres. Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. Vous êtes le corps de Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. »⁸⁸

À travers l'association du corps mystique avec le corps humain Saint Paul introduit le discours concernant l'église comme représentation du corps du Christ et approfondit aussi la notion de corps, toujours d'un point de vue théologique : le corps doit être respecté et sanctifié parce qu'il s'agit du corps du Christ lui-même, et doit donc être conçu comme un objet « saint ».

⁸⁸XII, Corinthiens, 14-27

Dans cette optique mystique, le « corps » assume également la valeur de lieu de rencontre entre l'homme et le Christ réincarné, qui étanche cette rencontre avec le rite de la communion. Lorsque l'homme entre en communion avec Dieu, il est convoqué à constituer avec lui le Nouveau Peuple de Dieu et une Nouvelle Alliance d'harmonie et d'unité.

Habilement, Paul décrit la condition du Peuple de Dieu en s'attardant sur les caractéristiques d'un organisme vivant et sur les différents organes que forment son corps et qui contribuent à la fonctionnalité de l'organisme entier. Un corps humain est comme une institution ecclésiastique, chacun jouant un rôle différent mais en même temps indispensable, et chaque organe contribue à édifier le corps en coopération avec les autres. Chaque organe vit donc sa propre spécificité en fonction de la totalité du corps, l'église vit sa propre subjectivité en fonction de la collectivité et chaque homme vit sa propre vie en fonction de la vie des autres, comme souligne la doctrine chrétienne.

« Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. Mais maintenant, Christ est ressuscité des morts, il est les prémices de ceux qui sont morts. Car, puisque la mort est venue par un homme, c'est aussi par un homme qu'est venue la résurrection des morts. Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ, mais chacun en son rang. Christ comme prémices, puis ceux qui appartiennent à Christ, lors de son avènement. Ensuite viendra la fin, quand il remettra le royaume à celui qui est Dieu et Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité et toute puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort. »⁸⁹

Les mots de Saint Paul sur la résurrection des corps après la mort, qui sont également les mots prononcés par le Christ lui-même, comme en témoignent les évangiles synoptiques de Mathieu, Marc et Luc, soulignent une opposition entre l'état de l'homme « d'Adam », vivant et destiné à terminer sa vie terrestre, et l'état de l'homme ressuscité, qui vivra en Christ.

⁸⁹ XV Corinthiens, 20-26

Cette réflexion n'est pas basée sur une comparaison négative, mais l'on s'aperçoit en fait que chaque état « a son rang », qu'il y a un échange et un rapport de force qui se complètent et qui rendent ces deux états interdépendants et essentiels l'un à l'autre, même si, quelques vers plus loin, on parvient à dénoter une prééminence de la valeur de la vie après la mort lorsqu'il dit : « Ainsi en est-il de la résurrection des morts. Le corps est semé corruptible; il ressuscite incorruptible; il est semé méprisable, il ressuscite glorieux; il est semé infirme, il ressuscite plein de force [...] ». ⁹⁰

Ici, le corps terrestre est infirme, faible, de la même façon que le corps ressuscité est un corps plein de force dans son acception de corps purement spirituel, qui donc ne comprend pas seulement la chair du corps, mais est compris comme l'homme dans une union totale de corps-esprit, devenu « incorruptible » par la mort et les péchés de la chair.

Le corps animal, vu comme enclin aux instincts et à la sensualité, est donc considéré comme un simple récipient du corps spirituel, qui s'évanouit avec la mort, tandis que pour le corps spirituel la fin n'existe pas, car il a reçu le saint esprit et, à travers la résurrection, devient supérieur au corps.

C'est surtout en lisant le chapitre quinze de la *Lettre aux Corinthiens* que l'on comprend la pensée presque anthropologique de Paul relativement à la résurrection du corps après la mort sur terre et à la vie après la mort, dans un monde où désormais l'homme, conjointement avec son corps, participe dans sa totalité au don d'« esprit vivifiant » ⁹¹ car, comme disait le Seigneur aux Sadducéens, il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. ⁹²

On peut donc comprendre comment, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, des règles et des codes guident l'individu vers l'identification et la reconnaissance de soi-même et de soi au sein de la communauté à laquelle il appartient, et qu'il ressent comme étant sienne parce que c'est là qu'il partage ses propres valeurs avec d'autres individus.

⁹⁰ XV Corinthiens, 42-43

⁹¹ VI, Corinthiens, 46

⁹² XXII Mathieu, 32

Ce sentiment d'appartenance et de reconnaissance n'est pas seulement dicté par une même façon de penser, qui peut finir par être partagée par tous mais est ensuite développée et élaborée par chacun de façon différente et personnelle, mais surtout par une même structure sociale et anthropologique qui est fortement enracinée et basée sur des rituels précis.

Les rites sacrificiels analysés et les symboles implicites qui sont à leur base impliquent une forte présence du corps, qui était leur protagoniste principal puisque instrument et véhicule fondamental pour permettre à l'individu d'être accueilli par la communauté. Avec l'arrivée du Christianisme, les rites et tous les codes et les règles à suivre ne sont pas modifiés, et le chrétien est lui aussi « marqué » comme tel, puis accueilli dans la communauté des croyants, mais de façon différente.

Dans la religion chrétienne, « l'objet corps », central dans les rites antiques, prend une valeur fortement différente ; il y a une sorte de dématérialisation du corps compris comme signe physique, qui laisse la place à un signe totalement symbolique, mais qui représentait, et représente, une marque identificatoire qui est le fondement de l'inclusion d'un individu dans la communauté chrétienne.

En effet, dès sa naissance, le nouveau-né reçoit le sacrement du baptême, qui pourrait être considéré comme la première marque symbolique, non pas corporelle mais spirituelle, et qui détermine une appartenance et une identification que le sujet maintiendra et renouvèlera jusqu'à sa mort grâce à tous les autres sacrements, jusqu'au dernier, le sacrement de l'extrême-onction, qui le purifiera de tous ses péchés en lui assurant l'accès au règne de dieu.

Il y a donc un renversement de valeurs ; l'homme n'est plus vu comme une seule totalité unitaire de corps et esprit, et le corps, qui dans l'Antiquité était un élément central et essentiel, devient avec le christianisme un récipient de l'âme.

Le corps se fait objet à travers la sublimation de l'esprit, qui ressuscite depuis la mort, et il y aura une mortification de la chair et du corps, vus comme éléments mortels et périssables ; l'homme sera conçu dans une valeur chrétienne, qui donne la prédilection à l'esprit plutôt qu'au corps.

Même si il n y a pas des marques corporelles, l'individu finit par appliquer et respecter les codes et les règles véhiculés par les rites et les signes, qui peuvent être visibles ou non. C'est le cas, par exemple, des images sacrées, images représentant des scènes bibliques, statues et sculptures, ainsi que les objets d'art, qui ne sont pas perçues uniquement comme instruments de représentation de la divinité, mais qui amènent aussi à un concept autre, et deviennent alors signifiants visibles d'un signifié invisible mais aperçu, et reviennent chaque fois à la pensée du fidèle en lui rappelant sa marque d'appartenance. Donc,

« Dans la peinture ou la sculpture sacrées l'adoration traverse le tableau ou la statue vers l'original dont ce tableau est la représentation ; peinture que l'on ne perçoit pas comme peinture, mais comme signe, au sens ambigu que ce terme a dans le langage et dans la religion. »⁹³.

Ce rapport figuratif de l'objet avec le signe, qui du monde du visible et de l'immanence renvoie au monde de l'invisible et de la transcendance, peut être transposé et appliqué aussi à un autre signe puissant et fondamental qui accompagne les rituels, le langage, qui devient signe indispensable et essentiel du rite chrétien, où est centrale la symbolisation des actes.

Les formules qui se répètent dans tous les sacrements ne sont que la sublimation faite à travers le langage des rituels antiques que impliquaient parfois aussi des parties cultuelles anthropophages ou sanglantes parce que l'homme, hier comme aujourd'hui, essaye toujours à sa façon, dans ses termes, définitions et représentations, d'entrer en communion avec la divinité ou le dieu, et de toucher et s'approcher de la transcendance inconnue cachée au-delà du ciel.

La transformation des choses en signes à travers un acte nominatoire et les transformations des « choses » en « choses représentatives » qu'opère le discours à travers la parole permet au sujet de concevoir et donc d'avoir une sorte de paradigme, de modèle,

⁹³Marin, Louis, "La critique du discours, sur la « Logique de Port Royal » et les « pensées » de Pascal », Les éditions de Minuit, Paris, 1975, p.67

une possibilité de concrétiser la formule de la consécration, en réalisant aussi le miracle des sacrements grâce au miracle du langage.

Le rite religieux le plus significatif à cet égard peut être considéré comme celui de la confession ; c'est grâce à lui que le fidèle peut se racheter et se libérer du péché. Ici le corps est peu impliqué, et c'est la parole qui apparaît comme fondamentale, celle du pécheur comme celle du prêtre, qui devient l'intermédiaire du pardon de dieu et de l'affranchissement des péchés, mais aussi une espèce de destinataire *super-partes*, prêt à écouter les confidences les plus intimes du sujet et à garantir la présence de l'« Autre » dans ce dialogue.

À travers le langage, qui devient parole performative, le sujet extériorise tout ce que son intériorité cache mais surtout ses péchés, et se dénonce coupable de ses actes en attendant l'absolution vers un nouveau point de départ.⁹⁴

Encore une fois, la performativité de l'acte, à travers la parole, implique une marque, non corporelle mais tout aussi puissante, dans l'intériorité du sujet, qui obéit à la règle imposée par sa doctrine à travers une loi « inscrite » dans l'intériorité du sujet chrétien, qui doit se purifier de ses péchés selon un rituel précis, de soumission au dieu et de pénitence.

Ainsi, les prières d'expiation et de purification de l'âme, qui suivent normalement l'absolution, pourraient symboliser la libération définitive du sujet de ses péchés, mais sont encore une fois la répétition d'un acte de culpabilité et d'accusation du sujet envers soi-même, qui lui rappelle sa propre finitude et l'imperfection à laquelle il est condamné autant qu'être humain.

Ici, contrairement à la « jouissance » et à l'enthousiasme frénétique caractéristique de l'Antiquité, le sujet, à travers l'acte confessionnel, paye de sa propre nature humaine, dont le péché fait partie, en s'humiliant pour apaiser la divinité et avoir l'espoir d'une vie éternellement heureuse après la mort.

⁹⁴Cfr. Babo, Maria Augusta, «Em segredo: a confissão como relação interdiscursiva», comunicação e sociedade, vol.20, 2011, pp.175-190

Les règles des rites païens et chrétiens, bien que très différents entre eux, ont néanmoins à la base la même crainte de l'invisible et de l'inconnu, pourtant, si les sentiments ancestraux des hommes demeurent toujours inchangées, les façons dont l'homme essaye de les envisager se modifient avec les changements de la société et sont constamment mutables.

L'homme, à travers les gestes ou les paroles, essaye toujours de trouver des réponses et de donner un sens à l'ineffabilité du *cosmos*.

Une fois de plus, le sacrement qui représente néanmoins l'exemple le plus éclatant de la transsubstantiation, assumant non seulement le corps de dieu, mais aussi le langage, est celui de l'eucharistie.

Comme on a déjà vu, la forme rituelle contenue dans tous les évangiles, « *Hoc est corpus meum* », montre toute la puissance que le langage assume dans les pratiques cultuelles chrétiennes.

La même structure de l'énoncé, posant le pronom *Hoc* comme sujet du verbe *est*, donne une réalité extensive au mot corps, qui devient un complément objet avec une valeur fortement immanente et temporelle, donnée par le *hoc* : ceci, ici et maintenant.

Le sujet même qui profère ces mots, le Christ, est présent et vivant pendant la formulation du premier rite de l'Eucharistie, et, comme il sait déjà que d'autres après sa mort devront diffuser et répandre sa parole, il ajoute à ses mots le renforcement du possessif « *meum* », qui va souligner sa présence constante et perpétuelle dans ce rite.

Ainsi, la parole du Christ se transforme ici en parole performative qui, prononcée en sa présence, devient un moyen pour convertir le pain en corps et le vin en sang.

Le sujet est dans l'énoncé, le possessif *meum* nous le dit, et le verbe « *est* » souligne l'immanence et la validité effective de sa présence, autant que la position forte du pronom « *Hoc* » donne à l'objet qu'il substitue, le pain, toute la valeur matérielle dont il a besoin pour se transformer dans le « *corpus meum* », celui du Christ.

Avec cet échange linguistique de signifiants et signifiés le corps de Jésus-Christ devient une chose présente, qui, même sans sa présence physique, restera une puissante

représentation verbale qui évoque dans sa proposition toute l'immanence et la présence indirecte de son sujet.

« L'eucharistie est, dans le métalangage théorique, à l'aplomb de l'écriture et du dessin dans le « langages-objets », situé au lieu où le langage, comme parole présente, transforme et se transforme : transforme les produits de consommation matérielle en produits de consommation spirituelle, mais en se transformant elle-même, dans le sujet même de son énonciation, en corps et sang consommables »⁹⁵.

C'est à travers le langage donc que le corps de dieu assume substance, le corps du Christ, immolé par sauver l'humanité est évoqué, représenté et réitéré à travers la formule du langage. L'homme qui mange l'hostie consacrée mange la parole-corps de dieu et assimile son être en le mangeant ;

« La même chose pouvant être en même temps et chose et signe, peut cacher comme chose ce que elle découvre comme signe ; ainsi les symboles eucharistiques à l'Eucharistie cachent le corps de Jésus- Christ comme chose et le découvrent comme symbole.⁹⁶ Du pain et du vin au corps de Jésus, des symboles eucharistiques à l'eucharistie, de la fonction des choses-signes en général à celle unique du mystère de la Transsubstantiation, le langage s'est changé en corps, s'est inscrit invisible sous l'apparence mais comme corps-autre, comme nouvelle substance, viande de l'âme, comme le dessin sous la couleur, mais également comme l'écriture pour la voix et l'idée. »⁹⁷

L'axe de l'idéologie représentative religieuse s'est donc déplacé et le signe est devenu de nos jours un représentant concernant plus la sphère de la sensation et du sentiment que de la présence réelle, mais il évoque toujours, à travers le langage, l'aspect concret du rite de consécration.

Même si il n'y a pas de ressemblance objective et réelle entre l'objet signe et ce qu'il évoque, l'effectivité du miracle de consécration est acceptée comme un dogme par

⁹⁵ Marin, *La critique du discours*, 1975, p.76

⁹⁶ Marin, *La critique du discours*, 1975, p.76 en reportant le chap. IV de la Logique de Port Royal, première partie, p.57

⁹⁷ Marin, *La critique du discours*, 1975, p.76

les croyants, que le pain et le vin se transforment dans le corps du Christ. Mais cet accomplissement miraculeux est possible grâce au langage, qui opère une transformation immatérielle et transcendante d'une chose matérielle et immanente grâce au rite Eucharistique, basé sur le pouvoir de communication.

Le miracle devient, donc, l'évènement même de la transsubstantiation par le langage qui, utilisé dans un contexte rituel, devient capable d'opérer une disjonction qui transforme un objet réel en un signe mystique.

C'est la performativité du langage qui institue, en disant « ceci est mon corps », un acte performatif qui va au-delà de la représentation, car le pain ne représente pas le corps mais devient le corps lui-même et, une fois dit, se détermine comme chose présente.⁹⁸

On pourrait conclure cette réflexion sur le pouvoir du langage en relation aux rites chrétiens, surtout à celui de l'eucharistie, en disant que :

« Le signe eucharistique, dans sa double appartenance à l'être et au langage, réalise l'impossible gageur d'accorder l'un à l'autre dans une transformation presque instantanée de l'un par l'autre et du second par le premier. Il est le concentré de toutes les opérations contradictoires du modèle du signe comme représentation en travail entre la pensée et le monde. »⁹⁹

⁹⁸Voir en particulier l'œuvre de Marin, *Critique du discours*, 1975, pp.181-187 et 295-298

⁹⁹ Marin, *Critique du discours*, 1975, p.204

CONCLUSION

VERS UN CORPS SANS ORGANES....

En cherchant à enquêter sur le corps, et sur les différents valeurs qu'il peut avoir, surtout relativement au domaine des pratiques religieuses, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, nous avons en même temps essayé de mieux comprendre les interactions entre l'homme et son corps, tant dans sa valeur physique et réelle que dans sa valeur symbolique.

La réduction du champ d'étude, qui se limite presque uniquement à la tradition occidentale, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, était délibérée, tant par l'ampleur que la problématique implique, que pour la grande attention dont la thématique du corps, et bien du corps en relation à la sphère religieuse, a toujours bénéficié dans le domaine de la philosophie et de l'anthropologie occidentale, qui a toujours été finalement un produit de profondes différences et de profonds contrastes politiques et culturelles en différents domaines, mais, de manière assez éclatante, à l'égard de ce sujet.

Pour conclure avec une vision contemporaine et très intéressante sur ce sujet, le point de vue critique de l'un des plus grands philosophes de notre époque, Gilles Deleuze, est précieux : dans ses enquêtes sur l'homme et l'humanité, il fut capable de dépasser la vision structuraliste et logique du corps en démontrant, avec ces théories, que l'homme, l'humain, n'est pas un sujet unitaire, mais un élément constamment touché et influencé par les affections de la vie, que lui minent l'intériorité.¹⁰⁰

Deleuze reprend beaucoup Spinoza dans ses théories en parlant des affects et des affections, principalement dans le champ de la représentation, de l'imaginaire et de l'essence. Il considère le sentiment comme une sorte d'affection élaborée par le langage, qui ne se rapporte pas proprement au sentiment tel qu'il est, mais qui est plus une marque dans, et non sur, le corps de l'homme, qui l'influence et laisse un signe invisible, une impression dans le sens, que l'homme peut surtout apercevoir avec la douleur.

¹⁰⁰ En ce qui concerne les conclusions, ont été utilisées soit les volumes « Mille Plateaux » et « L'anti œdipe » de Deleuze et Guattari, soit, comme références principales en ce qui concerne la compréhension de l'éthique de Spinoza et l'analyse faite par Deleuze, les cours que le philosophe donna à Vincennes le 24/01/1978, le 25/11/1980, le 09/12/1980 et le 12/12/1980.

Selon le philosophe hollandais, toutes les passions font partie de l'essence humaine, qui est cependant influençable par les affections, surtout les négatives.

En reprenant ces théories, Deleuze soutient que, au quotidien, tous les sujets sont constamment influencés et touchés dans leur essence, qui n'est désormais plus considérée comme une entité inviolable et unitaire, comme elle était conçue depuis Platon et pendant l'Antiquité, mais comme un élément fragmentaire, toujours en devenir, toujours sujet aux influences intérieures et extérieures.

L'essence assume donc un état dynamique, puisque le corps, en tant qu'entité qui existe et ressent, est dans un état de constante oscillation entre le mouvement et le repos et toujours en interaction avec tout ce que l'entoure. Le corps devient donc un sort de récipient de différentes affections, une sorte d'« effet perceptible ».

Cette déconstruction et cette analyse de l'intériorité du sujet soulignées par Deleuze, et soutenues par certains exposants de la philosophie de la différence au XX^{ème} siècle, dénote aussi la façon dont, avec la décadence des certitudes morales et éthiques de la société moderne et contemporaine, le langage devient une forme indispensable et distinctive pour permettre à l'homme de s'identifier et d'extérioriser son ego, sa personnalité, pour avoir son espace dans la communauté et, plus généralement, dans le monde.

Sans le langage, le sujet perd sa référence symbolique par excellence, et donc aussi la part la plus intime et fondamentale de son être sujet dans le monde.

Deleuze ouvre une nouvelle perspective du corps qui dépasse le simple jeu d'extériorité, d'intériorité et d'extensivité pour souligner un nouveau niveau auquel le corps peut s'élever : celui de l'intensité, et de la profondeur.

On arrive donc à un dépassement de l'organisme et à la formulation du CsO¹⁰¹, du corps sans organes, un corps qui dépasse la structure logique de la matérialité et qui fonde

¹⁰¹La formulation poétique d'un corps sans organes avait déjà été faite par Antonin Artaud dans la création radiophonique « Pour en finir avec le jugement de dieu », et enregistrée dans les studios de la radio française entre le 22 et 29 novembre 1947. Gilles Deleuze, qui déjà avait écrit quelques mots à cet égard dans « Logique du sens » en 1969, développe ce concept avec et Félix Guattari dans L'anti-œdipe et Mille Plateaux, de corps-sans-organes.

les différentes et dissonantes sensations données par le monde pour créer une dialectique et un logos organiques et nouveaux.

Toujours dans la lignée avec la théorie du rhizome soutenue dans le volume *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, écrite conjointement avec Félix Guattari en 1980, le philosophe français analyse la notion de corps comme objet intense et intensif, traversé par un mouvement intérieur qui ne réunit pas les organes de manière linéaire, selon la logique physique, mais presque à l’opposé, produit des intensités.¹⁰²

« Un CsO est fait de telle manière qu’il ne peut pas être occupé, peuplé que par des intensités. Seules les intensités passent et circulent. Encore le CsO n’est-il pas une scène, un lieu, ni même un support où se passerait quelque chose. Rien à voir avec un fantasme, rien à interpréter. Le CsO fait passer des intensités, il les produit et les distribue dans un *spatium* lui-même intensif, inétendu »¹⁰³

Le corps, qui pendant la période classique est un véhicule de communication avec le monde et les dieux dans son acception la plus matérielle et charnelle, devient presque un conteneur superficiel de l’âme de l’homme, qui est sa partie la plus précieuse, pendant la diffusion du Christianisme puis pendant la période médiévale jusqu’à la crise de la société moderne et postmoderne ; ici, le corps, miroir symbolique des changements de la société, ne peut pas être le corps idéal et idéalisé, « pur, saint et honnête », évoqué par Saint Paul, mais il devient un élément composé par des affections intensives et affectives, et non pas organiques, qui aboutissent presque à une dissolution du sujet. Pour mieux expliquer cette idée, Deleuze utilise l’image de l’œuf :

« Le corps sans organes est un œuf : il est traversé d’axes et de seuils, de latitudes, de longitudes, de géodésiques, il est traversé de gradients qui marquent les devenirs et les passages, les destinations de celui qui s’y développe. Rien ici n’est représentatif, mais tous est vie et vécu : l’émotion vécue des seins ne ressemble pas à des seins, ne le représente pas, pas plus qu’une zone prédestinée dans l’œuf ne ressemble pas l’organe qui

¹⁰²Deleuze, Gilles, Guattari, Felix; *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, pp.185-204.

¹⁰³Deleuze, Guattari; “Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie”, 1980, p.189.

va y être induit. Rien que des bandes d'intensité, des potentiels, des seuils et des gradients. »¹⁰⁴

Ici, les organes sont seulement des territoires organisés et codifiés par des nécessités momentanées, qui existent de manière indifférenciée mais de toute façon complexe ; ils constituent l'objet final, qui, cependant, n'a rien en commun avec ces organes.

Deleuze déconstruit le « cogito » cartésien et l'importance de la représentation, que laissent leur place à la vie et au vécu, aux émotions, à un « je sens » qui n'a rien de subordonné ou équivalent à la pensée, un « je sens » qui est formé par les émotions et les devenirs intenses qui forment le sujet, vu comme entité supérieure à tous les contenus et toutes les représentations.

On peut conclure en revenant encore une fois à la thématique qui est fondamentalement à la base de ce travail, un thème qui, depuis la naissance de l'homme, a affecté tous les champs du savoir, scientifique, littéraire, philosophique et anthropologique : la recherche et la conception de Dieu.

Depuis l'Antiquité l'homme a toujours eu une crainte révérencielle du divin et de toutes ses représentations possibles, et a toujours cherché à l'approcher, le représenter, le déconstruire, en un mot : de le comprendre.

On pourrait supposer et esquisser une idée ultérieure à cet égard en partant encore par des théories de Deleuze ; avec la déconstruction de l'homme comme entité finie et logique et la conception d'un homme intense, constamment touché par des affections internes et externes, Deleuze, toujours en considérant son maître Spinoza, fait mention de ce qu'il appelle « idées affection et idées notions », des énergies à la base de l'interaction entre deux corps, qui peuvent les joindre à travers des sensations positives ou bien négatives, créant des pouvoirs d'action qui renforcent ou affaiblissent le sujet.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Deleuze Gilles, Guattari Felix, *L'Anti-Œdipe, capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, p.26

¹⁰⁵Source principale, Deleuze/ Spinoza, Cours Vincennes- 24/01/1978
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=11&groupe=Spinoza&langue=1>

Encore au-delà de ces compositions des rapports, nous trouvons les essences singulières, des seuils d'intensité très puissants et profonds, qui sont à la base du sujet sentant, différents entre eux, qui règlent aussi, par leur intensité, la part « extensive » du sujet.

Dans ce postulat que pourrait évoquer une sorte de dualisme âme (*res intensa*)-corps (*res extensa*) Deleuze considère la figure de Dieu. Pour Spinoza, Dieu est la puissance intensive maximale, qui tend à l'infini, et qui, au contraire de l'homme, n'a pas de limite. Deleuze reprend cette théorie pour inviter l'homme à chercher cette intensité pour passer dans un monde des essences, une sorte de paradis laïque où l'essence singulière du sujet, celle de Dieu et l'essence générale des choses, du Cosmos, coexistent en harmonie.

Lorsque la part *extensa* de l'homme est subordonnée à des idées purement intensives, qui convergent avec l'intensité des autres et avec l'intensité du monde, on arrive à un monde de pure intensité où l'amour de soi, pour soi et pour les autres se mêlent avec l'amour de Dieu pour soi-même, et pour les autres aussi.

Deleuze, avec ses paroles, formule un sorte de dépouillement de la « *res extensa* », que pourrait être vue comme le corps humain, et l'accès à un monde formé par d'harmonieuses « *res intenses* », presque un champ Elysée encore atteignable par l'homme moderne.

On s'aperçoit que dans ce passage par les différents grades d'intensité, l'homme devient encore une fois sujet d'un autre rituel dans lequel est impliqué un graduel dépassement d'un état spirituel à un état mystique, qui amène finalement presque à une résurrection de soi, tout à fait laïque, mais empreinte du mysticisme caractéristique des plus anciennes sociétés de l'Antiquité.

Deleuze le soutient en affirmant qu'une fois en possession, de façon réelle, du monde des intensités, on ne peut même pas plus parler de joie, mais, comme dirait aussi Spinoza, de l'état le plus divin qu'un homme puisse se procurer : un état de béatitude¹⁰⁶.

¹⁰⁶« Ce qui m'intéresse dans cette pointe mystique, c'est ce monde des intensités. Là, vous êtes en possession, non seulement formelle, mais accomplie. Ce n'est même plus la joie. Spinoza trouve le mot

Aussi Deleuze, représentant de tout un mouvement anticonformiste et à contre-courant qui influença beaucoup le XX^{ème} siècle, parvient à formuler une nouvelle approche à un monde inconnu et au-delà de la représentativité immanente, mais de façon nouvelle, plus proche de l'homme en tant qu'être humain, mais qui passe toujours à travers une sorte d'initiation du sujet envers la pleine connaissance de soi.¹⁰⁷

mystique de béatitude ou l'affect actif, c'est-à-dire l'auto-affect. Mais ça reste très concret. Le troisième genre, c'est un monde d'intensités pures ». Deleuze, cours Vincennes du 24 janvier 1978

¹⁰⁷ Source principale, Deleuze/ Spinoza, Cours Vincennes- 24/01/1978
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=11&groupe=Spinoza&langue=1>

CORPUS DES TEXTES ANTIQUES :

Athénagore, « Supplique au sujet des Chrétiens et sur les résurrections des morts », Introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon, Paris, Les Editions du Cerf, 1992.

Euripide, «Le Bacchantes», trad. De Mario Meunier, Payot, Paris, 1923.

Hérodote, « Histoires », Livres I, II, III, IV, VII, “Collection des Universités de France », Société d’édition « Les belles lettres », Paris, 1948, 1951, 1956, 1958,1960.

Homère, XXI, XXIII, « Iliade », Tome IV (chants XIX-XXIV), “Collection des Universités de France », Société d’édition « Les belles lettres », Paris, 1957.

Justin, « Apologie pour les chrétiens », introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Les Editions Du Cerf, Paris 7, 2006.

Minucius Felix, « Octavie » IX;5 ed.et trad. Par J. Beaujeu, « Collection des Université de France », Paris, 1974.

Pline le Jeune, « Lettres.Panégyrique De Trajan », Livre X, Tome IV, texte établi et traduit par Marcel Durr, Société d’édition « Les belles Lettres », Paris 1959.

Strabon, « Géographie », « Collection des Universités de France », Société d’édition « Les Belles Lettres », Paris, 1966.

Théophile de Antioche, « Théophile d’Antioche, Trois livres à Autolycus », Ed. Bardy, G.- Sender, J., Cerf, 1948.

Tertullien, « Apologétique », éd.J-P.Waltzing et A.Severyns, « Collection des Universités de France », Paris, 1971.

BIBLE :

IV, X, XI, XII, XV Corinthiens

IV, Thessaloniens

XXII, XXVI Mathieu

XXII, Luc

VI, Jean

XVI, Marc

BIBLIOGRAPHIE :

Babo, Maria Augusta, «*Em segredo: a confissao como relacao interdiscursiva*», en “Communicacao e Sociedade”, vol.20, 2011, pp.175-190.

Bataille, George, « L’Erotisme », Les éditions de Minuit, Paris, 1957.

Bonnechère, Pierre, « Le Sacrifice humain en Grèce ancienne » Athènes-Liège, Ed. Kernos, 1994.

Brown, Peter, “ Il Sacro e L’autorità, la cristianizzazione del mondo romano antico”, traduit par Maria Cristina Costamagna, Donzelli Editore, 1996 - Authority and the sacred, Aspects of the Christianisation of the Roman World, Cambridge University Press, 1995.

Burkert, Walter, “*Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*”, traduit par Francesco Bertolini, Boringhieri, Torino 1981.

Burkert, Walter: “Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth”, University of California Press, London, 1983.

Burkert, Walter, Girard René ET Smith Jonathan Z.: “*The problem of ritual killing, in violent origins.*” on “Ritual killing and cultural formation”, Ed. By R.G.Hamerton-Kelly, Stanford, 1987.

Chadwick, John-Ventris Michael, « Documents in Mycenaean Greek », 2èd. Cambridge, 1973.

Coche de la Ferté, Etienne, « *Penthée et Dionisos. Nouvel essai d'interprétation des Bacchantes d'Euripide* », dans « *Recherches sur les religions de l'antiquité classique* », « Hautes Etudes du monde gréco-romain », 10) Genève-Rome, 1980, p.105-257.

Deleuze, Gilles, « cours de Vincennes du 24/01/1978, 25/11/1980, 09/12/1980 12/12/1980.

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=11&groupe=Spinoza&langue=1>

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix; “Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie” ; Les éditions de Minuit, Paris, 1980.

Deleuze Gilles, Guattari Felix, “L’Anti-Œdipe, capitalisme et schizophrénie”, Les éditions de Minuit, Paris, 1973.

Détienne Marcel, « *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice* », dans « La cuisine du sacrifice en Pays Grec », Bibliothèque des Histoires, Ed. Gallimard, 1979, p. 7-35

Freud, Sigmund : « Totem et Tabou », Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965.

Gibbon, Edward : « Histoire du Déclin et de la Chute de l’Empire Romain », trad. Par Jacqueline Rémillet, Robert Laffont E Le club Français du Livre, Paris, 1970, pp.61-517

Graves, Robert, « Les Mythes Grecs », London, 1958.

Heidegger, Martin, « Introduction a la Métaphysique », trad. De l’allemand par Gilbert Kahn, éd. Gallimard, Paris, 1967.

Henrichs, Albert : « *Human sacrifice in Greek Religion: Three case Studies*” dans « Le sacrifice dans l’antiquité », Fondation Hardt pour les entretiens sur l’antiquité classique,

publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange, Tome XXVII, Vandœuvre- Genève, 25-30 Out 1980.

Henrichs, Albert, “*Changing Dionisiac Identity*” dans “*Jewish and Christian Self Definition*”, par B.F.Meyer ET E.P.Sanders, vol.3, London, 1982.

Hughes, Dennis D., «I sacrifici umani nella Grecia Antica», Salerno Editrice, Roma, 1991.

Jouan, Francois et Deforge, Bernard (Edition établie par), « Les Tragiques Grecs », collection dirigée par Guy Schoeller, Editions Robert Laffont, Paris, 2001, pp.443-482, 681-718, 721-767.

Lippi, Silvia « Transgressions. Bataille, Lacan », éd. ERES « Point Hors Ligne », Ramonville Saint-Agne, 2008.

Marin, Louis, “La critique du discours, sur la « Logique de Port Royal» et les « Pensées » de Pascal », Les éditions de Minuit, Paris, 1975.

Meuli, K., «Gesammelte Schriften», 2 vol., pub. Par T. Gelzer, Basel-Stuttgart,1975.

Montaigne, Michel de, « Les Essais » en français moderne, adaptation en français moderne par André Lanly, Ed. Gallimard, Paris, 2009.

Nagy, Anna Agnes, « *La Forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au IIème siècle* », dans « Revue des Etudes Augustiniennes », 47 (2001), p. 223-249.

Rudhart, J., « Notions fondamentales de la Pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique » Ed. Picard, Paris, 1992.

Rohde, E.R., «Psiche, Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci», Bari, 1970.

Rohde, E.R.”Psyche, the cult of soul and beliefs in immortality among the Greeks”
London- New York, 1925.

Scheid, John : « *Le sens des rites. L'exemple romain* », dans « Rites et croyances dans les religions du monde romain », entretiens sur l'antiquité classique, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Vandœuvre- Genève, 21-25 août 2006, p.39- 71.

Scheid, John, « La religion des Romains », Ed. Armand Colin, Paris, 2010.

Vernant, Jean Pierre, « *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la Tusia Grecque* » dans « Le sacrifice dans l'antiquité », Fondation Hardt pour les entretiens sur l'antiquité classique, publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange, Tome XXVII, Vandoeuvres- Genève, 25-30 Août 1980.

Verne, Jules, « Le tour du Monde en 80 jours », adapté en français facile par Brigitte Faucard- Martinez, CLE International, 2003.